C.G.Jung

Psihanaliza fenomenelor religioase

(Ediţie critică)

Selecţie de texte, introducere şi note de JEAN CHIRIAC

AROPA
Bucureşti, 1998

Coperta de
Ginno Dumitrescu

INTRODUCERE

ISBN 973-98126-3-5

"Psihanaliza fenomenelor'religioase" este un titlu care nemulţumeşte din mai multe motive. Mai întîi, pentru că nu explică, din capul locului, despre ce fenomene religioase este vorba. Apoi. pentru că nu explică ce se are în vedere prin cuvîntul "religie". Şi, în final, pentru că nu lămureşte ce semnificaţie acordă cuvîntului "religie " însuşi autorul materialelor cuprinse în această carte, C.G Jung.

Să începem cu sfirşitul. Pentru Jung, religia este cu totul altceva decît pentru omul obişnuit. Pentru că Jung, psiholog al profunzimilor (care refuză pe nedrept termenul de psihanalist, dar o face din considerente personale), creatorul conceptului de **inconştient colectiv** sau **arhetipal** în psihologie, asimilează practica religioasă cu atitudinea individului care se apleacă, în chip comprehensiv, asupra inconştientului: fie că e vorba de cel personal (adică de inconştientul freudian) sau de cel arhetipal, care îi urmează logic primului. Pentru Jung, deci, religia este o activitate specifică a individului şi/sau a colectivităţii îndreptate în direcţia cultivării **numinosului**, sau a conţinuturilor numinoa se **ale inconştientului.** Această definiţie i-a adus lui Jung critica acerbă a mediilor ecleziastice, pentru că, se afirma, ea nu aţin-

ge decît zona minoră (expresia "numaipsihologie" a făcut epocă), cea a psihicului.

Desigur că, aşa cum am sugerat deja, pentru publicul larg, pentru mediile intelectuale, pentru oamenii Bisericii, religia este cu totul şi cu totul altceva. Am ţinut să precizez poziţia lui Jung în acest sens, pentru a evita din capul locului o serie de neînţelegeri dureroase. Este evident pentru noi, azi, şi nu trebuie să negăm rolul psihanalizei la desconspirarea acestui proces, că religia, aşa cum am cunoscut-o noi din practica creştină de zi-cu-zi, s-a limitat la a umple un vid psihologic creat de sentimentul neputinţei umane în faţa destinului. Tot ceea ce ştim noi despre religie se rezumă la cîteva obiceiuri al căror sens ne scapă, la ritualuri la fel de obscure, la formule de rugăciune care trebuie să ne asigure sănătate, bunăstare, şi tot ceea ce ţine de speranţele vieţii noastre cotidiene. Religia noastră, ca practică şi credinţe, nu are nimic în comun cu concepţia lui Jung în acest domeniu; de aceea, toate însemnările lui privitoare la imageria creştinimului, la doctrina **privatio boni**, ne vor părea străine, poate neavenite, dar oricum nefamiliare. Dar chiar şi religia asumată de mediile ecleziastice nu ne este mai apropiată. O distanţă imensă s-a căscat între viziunea religioasă a Sfinţilor Părinţi, şi practica omului obişnuit. în acest sens, ceea ce pune Jung pe seama religiei, ne a apare şi mai străin. Pentru că se referă, cu o metodă străină nouă, cu un vocabular cifrat, la referinţele creştinismului primitiv, adică ale creştinismului aflat în perioada sa de incubare, un creştinism care nu (mai) are nimic de-a face cu ceea ce se zice şi se face azi, în numele religie creştine.

Situaţia pare, şi este, din toate punctele de vedere încurcată. Jung priveşte religia din punctul de vedere al psihologului empiric, iar noi habar nu avem nici ce este acest punct de vedere şi nici ce sînt formele pe care le-a îmbrăcat religia la începuturile ei, în mediile iudaice, iudeo-creştine, gnostice, etc. Desigur că aceste inconveniente vor fi depăşite dacă vom face efortul să citim cîte ceva din ambele subiecte. Ignoranţa noastră nu poate fi scuzată, şi nici compensată cu un aparat explicativ extrem de detaliat al materialelor prezentate aici. Ea arc însă o calitate: ne deschide, atunci cînd nu este încăpăţînată, la nou şi, de aici, la puncte de vedere cel puţin fascinante. Spun "cel puţin fascinante " pentru că lecturarea lucrării de faţă are şi o altă calitate care nu poate fi găsită în ce/c care se referă la religie în general, şi nici în introducerile succinte in psihologia lui Jung. Este un cîştig al cititorului cure află că religios nu este atunci cînd se duce la Biserică sau cînd ciocneşte ouăle de Paşti, ci atunci cînd află că scopul suprem al religiei, cel puţin in accepţia lui Jung, este realizarea Sinelui, adică unirea contrariilor sintetizate în formula conştient-inconştient.

Această idee, pe care Jung insită în lungul şi latul operei sale, este prezentă mai ales în formele religioase ale altor popoare şi tradiţii. Este vorbei de "religia" tuoisîă, de alchimie, de yoga, etc.

Faptul că am scris între ghilimele cuvîntul religie asociat cu taoismul explică ce trebuie să înţelegem prin sintagma "forme religioase". Taoismul clasic este o "religie" în măsura în care se preocupă de realizarea spirituală conformă cu legile **nescrise** ale universului, privit la scară macro dar şi micro. In taoism tronează noţiunea celebră deja de Tao pe care iezuiţii au tradus-o eronat prin Dumnezeu. Tao nu este de fel un Dumnezeu personal de tipul Dumnezeului creştin, ci o condiţie, un principiu al realizării care pune la baza creaţiei jocul elementelor contrare yin-yang. Această dualitate care se doreşte a fi rădăcina universului, sau, mai precis, unitatea în dualitate l-a

preocupat deopotrivă pe Jung, în aceeaşi serie de interese religioase care include critica concepţiilor creştine despre Dumnezeu. Tragem concluzia că "formele religioase " înseamnă alte modalităţi de interogare a cosmosului şi a divinităţii care pornesc de la alte premize, care nu sînt, totuşi, mai puţin religioase (desigur, în înţelesul termenului la Jung).

Iată că am reuşit să limpezim cumva ce rost are titlul "psihanaliza fenomenelor religioase". ***El se referă, într-un cuvînt, la preocupările lui Jung din sfera vieţii religioase, preocupări care se îmbină, uneori în chip strălucit, cu propriile sale concepţii, psihologice, despre viaţa religioasă.*** *Iată o definiţie destul de stufoasă dar, din nefericire, nu putem aduce nici o simplificare în această direcţie. Dacă ne hotărîm să citim această carte, şi mulţi o vor face desigur datorită ecoului pe care îl stîrneşte cuvîntul "religie " în sufletul lor, nu este de dorit să ne (mai) îmbătăm cu apa chioară a subiectelor noastre preferate. Jung nu se adresează aici persoanelor pioase care au îmbrăţişat, fără nici o ezitare, cutare credinţă religioasă trîmbiţată de vreo sectă mai mult sau mai puţin la modă azi. Jung scrie pentru cei care nu-şi găsesc aleanul în înregimentarea sectară, ci rătăcesc pe alte meleaguri ale spiritului, care nu au nimic în comun cu religia de consum pe care ne-o oferă, pe tavă, religiozitatea modernă. Să nu uităm că Jung a afirmat că a descoperit* ***în suflet*** *(în psihicul individului) amprenta lui Dumnezeu. Ori, un Dumnezeu în suflet, o* ***mandala*** *care aminteşte mai degrabă de templele buddhiste, nu sînt nici de departe subiecte dezirabile pentru pioşenia bunului creştin. Ele evocă, mai degrabă, un orizont de forme şi structuri religioase care neliniştesc. De altfel, sîntem convinşi că această carte va tulbura multe ape ale spiritului împăcat cu credinţa că dacă s-a botezat creştin s-a pus bine cu religia şi cu Dumnezeu.*

Psihologia abisală şi experienţa religioasă
la C.G. Jung

într-un interviu acordat televiziunii BBC[1], în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeţi în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum ştiu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoieşte de existenţa lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existenţa Lui şi că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credinţa pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic şi nicidecum garanţia unei experienţe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *ştia* că Dumnezeu există, trebuie să înţelegem, aşadar, că "ştiinţa" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezenţa sacralităţii Lui i se va fi revelat în cursul experienţei sale de psiholog al profunzimilor.

Lucrurile stau şi nu stau aşa. Pentru că Jung, atunci cînd vorbeşte despre Dumnezeu, nu are în vedere acelaşi conţinut de reprezentări ca şi al nostru. El nu se referă la un Dumnezeu personal, la o figură antropomorfă, şi nici la fenomenologia cultică care provoacă, aşa cum se crede, manifestarea divinului. *Jung*

[1] "Face â face", interviu cu John Freeman, BBC Television, 22 octombrie 1959, în "Jung parle, rencontre et interviews", Paris Buchet-Chastel, 1985.

are despre Dumnezeu o reprezentare extrem de personală, care se inspiră substanţial din experienţele sale abisale, în lumea inconştientului arhetipal.

"Tot ceea ce am învăţat, declara Jung tot într-un interviu, m-a condus pas cu pas la convingerea de nezdruncinat că Dumnezeu există. Fu nu cred decit în ceea ce ştiu. Şi aceasta suprimă faptul de a crede. Prin urmare, eu nu iau existenţa Sa ca pe o credinţă — *ou* ştiu că FI există" . Această mărturisire nu trebuie să ne inducă în eroare. Aşa cum arată şi Elie G. Humbert, junghian convins, acest "FI" h caie -e referă Jung are o identitate mai specială[3].

"Ceea ce numesc unii instinct sau intuiţie, scrie Jung, nu este nimic altceva decit Dumnezeu. Dumnezeu este această voce din noi care ne zice ce trebuie şi ce nu trebuie să facem. Altfel spus, conştiinţa noastră... Im le cer pacienţilor mei să înţeleagă că tot ceea ce ii se îivtunpl, împotriva voinţei lor emană dintr-o forţă superioara. \m putea-o numi Dumnezeu sau diavol, însă pentru mine nu are nici o importanţa din momentul în care luăm cunoştinţă că avem de-a face cu o forţă superioară. Putem face experienţa lui Dumne/eu m fiecare zi" .

Pentru Jung, conchide Eiias G. Humbert, Dumnezeu este *o Voinţă şi o Voce'*. Totuşi, această sintagmă nu ne lămureşte prea mult sensul afirmaţiilor lui Jung. "Servindu-ne de noţiunea de Dumnezeu, precizează acesta din urmă, noi exprimăm doar o realitate psihică şi anume autonomia şi preponderenţa asupra individului a unor factori psihici". Aceşti factori psihici exercită o **influenţă considerabilă** asupra conştientului **individului; ei constituie un** soi **de compensare a eului subiectiv, aparţinînd in fapt de psihicul** obiectiv, cam tot aşa cum **un** Tu se raportează **la un** Eu[7]. **într-un** cuvînt, aceşti faimoşi factori sînt *arhetipurile inconştientului colectiv ,*

In această perspectivă putem spune că Dumnezeu, Christos şi toate celelalte imagini divine "nu sînt numai o împlinire imaginară a dorinţei sau produse ale subiectivităţii [aviz susţinătorilor teoriilor **lui** Freud care asociază religiozitatea cu sentimentul de neputinţă al individului, cu dorinţele sale puternice care se doresc satisfăcute]. Ele sînt *proiecţii ale psihicului obiectiv* [subl.n. J.C.]"[9].

Cum ar trebui înţelese asemenea afirmaţii? Desigur că nu la modul concretismului naiv care afirmă că Sfintul Duh ar fi numai o creaţie a minţii omeneşti. Sfintul Duh "este un fapt transcendent care ni se prezintă ca o imagine arhetipală"[10]. Căci "atunci cînd îi aplicăm lui «Dumnezeu» denumirea de arhetip, noi nu spunem nimic despre natura sa proprie. Ci făcînd astfel, noi recunoaştem că "Dumnezeu" este înscris în această parte a sufletului nostru preexistentă conştiinţei, aşa încît el nu poate

[1] "Jung parle, rencontre et interviews", op. cit., p. 197.
Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", Albin Midiei. 19<->4. p. 126.
[4] "Jung parle. rencontre et interviews'". op. cit., p. 196-197. Elie G. Humbert. op. cit. p. 126. C.G.Jung: "Ditilectique du Moi et de rinconscient". trad. R. Cahen, Gallimard, 1964, p. 295.
[7] "Gesammelte Werke"(G.W.). 18, § 1505.
[8] Teoria arhetipurilor este centrală în psihologia lui Jung. Arhetipurile sînt conţinuturile inconştientului colectiv, care s-a mai numit şi arhetipal. Ele sînt posibilităţi înnăscute de reprezentare simbolică a conţinuturilor inconştientu lui, şi apar ca atare atît în visele şi fanteziile individului, cît şi în creaţiile sale culturale şi spirituale. Aceste predispoziţii creatoare caracteristice speciei umane explică unitatea poduselor culturale şi spirituale în timp şi spaţiu. (N. Tr.)
[9] Elie G. Humbert. op. cit, p. 128.
[10] C.G.Jung: "La vie symbolique - Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989, p. 138.

trece drept o invenţie a ei. Dumnezeu nu este astfel nici îndepărtat, nici anihilat,' ci, dimpotrivă, este plasat în proximitatea lucrurilor pe care le putem experimenta . Dumnezeu este un arhetip al inconştientului colectiv, un **soi** de compensaţie a conştiinţei individului, a eului său, de care putem lua cunoştinţă prin expresiile sale imagistice *numinoase* (care inspiră sentimente puternice, ambivalenţe, din seria extaz-spaimă).

Psihologia abisală şi experienţa lui Dumnezeu

Ceea ce este reprezentativ gîndirii psihologice junghiene este tocmai pretenţia de a putea experimenta prezenţa lui Dumnezeu; **pentru** că **un** Dumnezeu care nu poate fi cunoscut la modul viu, **sensibil,** nu are nici o importanţă pentru sufletul uman. Această **idee revine cu obstinaţie** în scrierile lui Jung. Iată ce spune el, de **pilda, în consistenta sa** lucrare "Psihologie şi alchimie": **"Trebuie să recunoaştem** că «mysterium magnum» nu există **numai în sine, ci este fondat** mai ales în sufletul omului. Cine nu **cunoaşte acest lucru *din experienţă*** [subl.n. J.C.], chiar dacă este **un erudit în teologie, nu are habar de** religie **(...)"**[12].

Afirmarea experienţei psihologice a lui Dumnezeu i-au atras **lut Jung atacurile mediilor eclaziastice** care l-au acuzat de psihologism, **"Faptul de a gîhdi că o** trăire religioasă este un **fenomen psihic este considerat aproape** blasfemie, scrie Jung, **pentru că, aşa ie argumentează, acest eveniment nu este «numai psihologic». Psihicul este numai natură** şi de aceea nu poate de-**eurge nimic religios din el"**[>]**. Cu toate** acestea " sufletul trebuie să conţină o posibilitate de a stabili o relaţie, deci o corespondenţă, cu esenţa divină, pentru că altfel nu s-ar naşte niciodată o legătură între ele"[14]. Iar această corespondenţă este *arhetipul imaginii divine*[15].

"Dacă însă demonstrez că sufletul are în mod natural o funcţie religioasă, se plînge Jung, (...) atunci sînt iritaţi teologii şi mă acuză de "psihologism". Dacă în suflet nu s-ar afla, conform experienţei, valori înalte (nestingherite de existenţa spiritului mimetic în sens contrar, dvTiuiuov 7cveuua), nu m-a; interesa deloc psihologia, pentru că atunci sufletul ar fi ceva inutil. Dar dintr-o *experienţă însutită* [subl.n. J.C.] ştim că nu e aşa, ci că sufletul cuprinde corepondenţele tuturor lucrurilor formulate de dogmă şi, mai mult decît atît, chiar acel lucru care îndreptăţeşte sufletul să fie acel ochi căruia îi este hărăzit să vadă lumina. Pentru aceasta este nevoie de o întindere nemăsurată şi de o profunzime de nepătruns"'[6].

Şi tot despre experienţa lui Dumnezeu în suflet este vorba şi în următoarele rînduri: "Ar trebui observat că nu serveşte la nimic să preţuieşti şi să propovăduieşti lumina, dacă nu o poate vedea nimeni: mai mult chiar, ar fi necesar să-1 învăţăm pe om arta de a vedea. Este evident că mulţi nu sînt în stare să realizeze o legătură între imaginile divine şi propriul lor suflet; ceea ce înseamnă că nu pot vedea în ce măsură- imaginile respective se află în propriul lor inconştient. Pentru a face posibilă această privire interioară, trebuie eliberat drumul spre putinţa de a vedea. Nu-mi dau seama cum s-ar putea realiza acest lucru fără psihologie, adică fără un contact cu sufletul ".

" **CGJunf; *Ma vie - Sooveoi», *tt/es* et penafes"**, trad. R. Cahen şi Y. **U Uy, *CjMlimmă, 1966,* p, 395,**

[n] ***COJim: "Ptiholoye*** **fi alchimie", Teora, 19%, p. 17.** [13] **C&Jimg: "Psihologi şi akhimie", op.** cit, **p.** 14.

[14] C.G.Jung, "Psihologie **şi alchimie", op. cit., p. 15.**

[15] Ibid.

[16] C.G.Jung: "Psihologie şi **alchimie", op. cit., p. 17.**

[17] Ibid.

Dacă Dumnezeu poate fi astfel cunoscut în suflet, sub forma imaginilor arhetipale, şi dacă el poate fi trăit la propriu sub forma experienţelor imediate, decurge că "cea mai nobilă sarcină a educaţiei (adulţilor) este de a aduce în conştiinţă acel arhetip al imaginii divine respectiv radiaţia şi efectul său (...)"[18]-Este, în fond, şi sarcina psihologiei junghiene care a descoperit, prima, existenţa imaginilor divine în sufletul uman, atunci cînd a încercat să depăşească graniţa tratamentelor pur medicale.

"în cadrul procesului analitic, scrie Jung, adică în controversa dialectică dintre conştient şi inconştient există o evoluţie, o înaintare către un scop sau final al cărui caracter greu descifrabil m-a preocupat timp de mai mulţi ani"[19]. Jung a observat că unii din pacienţii săi nu au isprăvit procesul analitic odată cu încheierea aparentă a travaliului cu medicul. "Asemenea experienţe, conchide Jung, mi-au întărit convingerea că ar exista în interiorul sufletului un aşa-zis proces independent de factori externi care îşi caută un scop..."[20]. "Tocmai aceste ultime cazuri m-au convins că prin tratarea nevrozei se atinge o problemă care depăşeşte cu mult cadrul strict medical şi care nu poate fi rezolvată doar cu ajutorul cunoştinţelor medicale"[21]. Strădaniile medicului şi ale pacientului care a depăşit sfera intereselor medicale, vizează, în cele din urmă, "acea ascunsă, încă nemanifestată fiinţă «totală», care este mai vastă şi în acelaşi timp viitoare"[22]. Este vorba de aşa-zisul *proces de individuaţie* care ţinteşte, în cazurile de excepţie citate de Jung, la realizarea Totalităţii psihice a individului, realizarea Sinelui (definit de Jung ca Centrul personalităţii unificate). Şinele este, în accepţia lui junghiană, o unificare a contrariilor psihice, în speţă a conştientului şi inconştientului. Pentru că "fără trăirea contrariilor nu există experienţa totalităţii şi prin aceasta nici acces interior la formele divine"[23]. în limbaj mistic, experienţa contrariilor, a Sinelui, face posibilă "o experienţă nemijlocită a luminii şi întunericului, a lui Christos şi a diavolului"[24].

Pentru Jung, trăirea experienţei mistice nu exclude conul de umbră, "răul" exorcizat de biserica creştină, pentru că o viziune a Totalităţii nu se poate lipsi de întuneric dacă se doreşte completă. De aceea, în repetate rînduri, Jung îi reproşează mentalităţii creştine dogmatice unilateralitatea pentru că ea a separat şi alungat umbra din figura divinităţii, creînd o criză a contrariilor, un război fără soluţie, care condamnă fiinţa umană la o existenţă monocoloră într-un univers de valori spirituale neviabil[25]. '

Nu vom insista asupra criticii acerbe la care supune Jung mentalitatea creştină. Cititorul va urmări cîteva secvenţe de abordare junghiană a acestor aspecte în paginile acestei cărţi. Ne limităm să subliniem numai că această criză a contrariilor este vinovată de manifestările disociante ale psihicului omului modem care, accentuînd rolul vieţii morale şi al conştiinţei raţionale, a pierdut, în chip dramatic, legătura cu instinctul, sau, altfel spus, cu înţelepciunea.ancestrală a speciei depozitată în genele sale. Pentru că omul nu este numai conştiinţa sa istorică, el este

[18] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 17.
[19] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 10.
[20] Ibid.
[21] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 11.
[22] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 12.

[23] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 23.
[24] Ibid.
[25] Şinele este o contopire a contrariilor, spune Jung. Iar prin aceasta, acest simbol [al Sinelui] se diferneţiază de cel creştin. "Androginia lui Christos reprezintă concesia extremă a bisericii faţă de problema contrariilor" (C.G.Jung, op. cit. p. 23). (N. Tr.)

şi evoluţia viului de-a lungul vremurilor înecate în negurile trecutului, pînă la stadiul atins în fazele de hominizare, iar consecinţele acestei stări de fapt sînt tocmai solicitările multiple la care este supus individul uman, solicitări care nu provin numai din sfera sa culturală, ci asumă componente animale nebănuite astăzi. Atunci cînd se referă la psihicul obiectiv Jung are în vedere, fără îndoială, şi acest punct de vedere, chiar dacă puţin mai nuanţat, adică deplasat în planul imaginilor sau al posibilităţilor umane de prefigurare a totalităţii psihice. Acest plan este înăscut şi reprezintă zestrea de "înţelepciune divină" a naturii umane[26]. La acest plan trebuie să accedem atunci cînd păşim pe cărarea *procesului de individuaţie.*

Dimensiunile psihice ale procesului de individuaţie

Dar să insistăm mai mult asupra "procesului de individuaţie", asupra conceptului de Sine forjat de Jung pentru a defini centrul personalităţii psihice a individului, unificarea contrariilor con-ştient-inconştient. Jung prefigurează acest concept în cursul tumultos al anilor 1912-1919, cînd trăieşte el însuşi experienţa *confruntării cu inconştientul.* "Am întîlnit un curent de lavă şi pasiunea ieşită din focul ei, scrie Jung, mi-a modificat şi ordonat viaţa. Toată experienţa mea ulterioară a constat în elaborarea a ceea ce ţîşnise din inconştient de-a lungul acestor ani şi care mai întîi m-a inundat"[27].

Ideea Sinelui, scrie pe bună dreptate Elie G. Humbert, nu i-a venit lui Jung pe calea reflecţiei. Ea i s-a prezentat ca o realitate neaşteptată care a ordonat şi a oferit un sens încercării radicale prin care trecea. Nu poţi atinge din exterior şi nici valida cu argumente verbale realitatea Sinelui. Pentru a şti ce-şi-cum în această privinţă, trebuie să trăieşti experienţa imediată în confruntarea cu propriul tău inconştient , în propria ta viaţă.

Jung descrie el însuşi această experienţă în capitolul "Confruntarea cu inconştientul" din autobiografia sa "Viaţa mea -Amintiri, vise, reflecţii", o carte fără îndoială remarcabilă, care s-a publicat din fericire şi la noi. Vom relua cîteva din reperele mai importante ale periplului spiritual împlinit de Jung, pentru a ajunge la imaginile şi reprezentările centrale ale psihologiei sale.

După despărţirea de Freud, scrie Jung, "a început pentru mine o perioadă de incertitudine interioară, ba chiar mai mult, de dezorientare. Mă simţeam ca şi plutind, ca şi cum aş fi fost cu totul în aer, căci nu ştiam încă să-mi aflu propria poziţie"[29]. în paralel, Jung inteţionează să adopte o altă atitudine faţă de pacienţii săi* "Am decis mai întîi să ascult fără prejudecată ceea ce îmi povesteau ei din proprie iniţiativă. Ascultam pur şi simplu ceea ce se năştea la voia întîmplării"[30]. Pacienţii îi povesteau visele lor, iar el, decis să o rupă cu orice prejudecată teoretică, încerca să le pătrundă sensul cu întrebări ca : "ce-ţi evocă acest vis"?, "ce părere ai de visul tău"?, sau "de unde şi pînă unde acest vis"?, etc. Din răspunsurile şi asociaţiile pacienţilor săi de-

" Desigur că această sintagmă trebuie considerată într-o manieră mai degrabă simbolică. Cînd vorbim de "înţelepciunea divină a naturii umane" avem în vedere cam ceea ce se înţelege prin ideea de "înţelepciune a materiei". Adică o predispoziţie spre o organizare optimă în spaţiu şi în timp, care sugerează cercetătorului atent ceva premeditat, deşi nu în sensul pe care îl implică facultatea *reflecţiei* la om (N. Tr.)

[27] C.G.Jung: "Ma vie - Souvenirs, reves et pensees", op. cit., p. 232,

[28] Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", op. cit., p. 65.

[29] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 198.

[30] Ibid.

curgeau, firesc, şi interpretările viselor lor. Visele devin astfel o bază de, interpretare a manifestărilor inconştientului cu condiţia să deţii cheia cifrul ui lor' .

Au urinat cîteva vise stranii pe care le-a avut însuşi Jung şi care nu au putut fi interpretate la momentul respectiv. lată, de pildă;

In 1912, cam de Crăciun, am tivut un vis. Xlă aflam într-o minunată loggia italiană cu coloane/e, pardoseala şi balustradele din marmură. Şedeam acolo pe un scaun aurit de stil renascentist, şi avem in faţă o masă de o iară frumuseţe. Era tăiată dintr-o piatră verde, ra ş: smaialdul. Stăteam aşadar şi priveam depărtările, căci această Im'gw se afla sus în turnul nnri castel. Copiii mu se a/ii ni şi ei ;V iunii mesei.

Brusc, o pasăre plonja spre >ioi. era un mic pescăruş sau o porumbiţă. Ea se aşeză gingaş pe masă iar eu le-am făcut semn copiilor sa sua cuminţi ea să nu sperie micuţa pasăre albă. îndată, porumbiţa se transformă într-o fătueă de vreo 8 ani. cu părul blond auriu Ea fugi spre copiii mei şi se luară la joacă împreună printre colonadele castelului.

Eu am rămas adîncii în gîndurilc mele, reflectînd la ceea ce st întîmplase şi tocmai trăisem. Eăiuca reveni cur îmi şi-şi trecu braţul în jiu ui gîtului meu cu tandreţe. Apoi brusc micuţa dispăru, dar porumbiţa era din nou acolo şi grăi rar cu o voce omenească: "Numai în primele ore ale nopţii pot să mă transform într-o fiinţă omenească. în timp ce porumbelul mascul se ocupă de cei 12 morţi". Zicînd aceasta, ea îşi luă zborul în cerul azuriu, iar eu mă trezii.

Tot ceea ce am putut spune despre acest vis a fost că el indica o activare neobişnuită a inconştientului. însă nu cunoşteam o tehnică anume care să-mi permită să elucidez procesele interioare. Ce poate avea în comun un porumbel mascul cu 12 morţi? Apropo de masa de smarald, mi-a venit în minte povestea tabulei smaragdina, care figurează în legenda alchimică a lui Hermes Trismegistul. Conform acestei legende, Hermes Tris-megistul ar fi transmis o masă pe care s-ar fi gravat în greceşte esenţa înţelepciunii alchimice.

M-am mai gîndit şi la cei 12 apostoli, la cele 12 luni ale anului, la semnele zodiacale, etc. Dar nu am putu găsi soluţia enigmei. în final, a trebuit să abandonez. Nu mi-a mai rămas altceva de făcut decît să aştept, să-mi văd de treabă în continuare, şi să iau aminte la imaginaţiile mele[32].

Au urmat şi alte impresii vizuale, vise, etc, care nu păreau mai limpezi în dorinţa lui Jung de a înţelege ce se petrece cu el însuşi. De aceea, depăşit de aceste evenimente, el nu găseşte altă soluţie decît aşteptarea răbdătoare şi atenţia sporită la manifestările inconştientului. "Visele pe care le aveam, scrie el, mă impresionau mult, dar nu reuşeau să mă ajute să depăşesc sentimentul de dezorientare care mă locuia. Dimpotrivă, continuam să trăiesc ca sub dominaţia unei presiuni interne. Uneori, aceasta era atît de puternică încît începusem să mă bănuiesc de vreo perturbare psihică"[33].

Jung îşi trecu în revistă scrupulos toate detaliile vieţii, pentru a se lămuri dacă, în spiritul anamnezei freudiene, nu găseşte cumva vreun element psihotic în trecutul său. Dar încercarea sa se dovedi infructuoasă: "Mi-am zis atunci: sînt atît de neştiutor în toate privinţele încît nu pot face nimic altceva decît ce-mi

32 C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 199-200.
33 C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201.

trece prin minte"[34]. Din acel moment, Jung se lăsă conştient în voia impulsiilor inconştientului.

Este interesant de constatat că, din acest moment, fără să o ştie, Jung adoptă o atitudine faţă de viaţa sa interioară care se aseamănă izbitor cu mentalitatea taoistă. Ulterior, el va realiza această asemănare (am spune noi neîntîmplătoare) şi va păşi cu curaj în lumea de reprezentări şi simboluri ale filozofiei taoiste, pentru a-i explora nebănuitele posibilităţi[35].

In spiritul noii sale hotărîri "primul lucru care s-a produs a fost emergenţa unei amintiri din copilărie datînd de la vîrsta de 10 sau 11 ani"[36]. La acea epocă Jung era atras de jocurile de construcţii în care utiliza diferite materiale ca pietrele sau lutul. Aceste amintiri erau acompaniate încă de o vie emoţie, încît Jung şi-a zis: "'Hopa!, băieţaşul de odinioară este încă prinprejur şi deţine o viaţă creatoare care îmi lipseşte. Dar oare cum să parvin la ea°"[37] Pentru a redobîndi această epocă din viaţa sa, Jung se decide, nu fără sentimentul că totul este penibil, absurd, să reia jocurile de odinioară, dedicîndu-se lor trup şi suflet atunci cînd timpul îi permitea. "Ocupîndu-mă de aceste lucruri, declară el, gîndurile mele s-au clarificat şi am putut înţelege mai bine fanteziile despre care avusesem pînă atunci numai un pre-sentiment vag""[38].

Situaţii de aceeaşi natură s-au repetat mereu în viaţa lui Jung. "Prin urmare, de fiecare dată cînd mi se întîmpla să mă simt blocat, pictam sau sculptam o piatră; şi de fiecare dată era un rit de intrare care aducea cu el gînduri şi lucrări"[39]. Multe din lucrările lui Jung s-au născut în aceste împrejurări mai puţin obişnuite.

Spre toamna lui 1913, Jung are senzaţia că presiunea pe care o resimţise pînă atunci în sine se deplasase cumva în afara lui, "ca ceva care plana în aer". "Era ca şi cum nu ar fi fost vorba de o situaţie psihică ci de o realitate concretă"[40]. Au urmat, în aceste condiţii de exteriorizare a tensiunilor interioare, o serie de viziuni care, după cum avea să descopere ulterior, anticipau Primul război mondial. "Din acel moment, declară Jung. datoria mea mi s-a părut stabilită cu claritate: trebuia să încerc să înţeleg ceea ce se întîmpla şi în ce măsură propria mea experienţă vie era legată de cea a colectivităţii"[41]. într-un cuvînt, Jung începu să-şi noteze fantasmele care îi treceau prin minte atunci cînd se dedica jocului de construcţii, iar acest efort căpătă o importanţă semnificativă.

Rezultatul acestei hotărîri a fost un talaz de fantasme în care Jung face tot posibilul să nu-şi piardă luciditatea. "Mă scufundasem fără nici un ajutor într-o lume complet stranie. în care totul mi se părea dificil şi de neînţeles. Trăiam încontinuu într-o tensiune extremă şi aveam adeseori impresia că blocuri uriaşe se prăvălesc peste mine"[42]. A face faţă acestor manifestări ale psihicului abisal devenise o chestiune vitală. "Sentimentul că mă

[34] C.G.Jung: "Ma vie...'", op. cit., p. 201.

[35] "Şi ce făceau acei oameni, se întreabă Jung transformat în admirator al înţelepţilor chinezi taoişti, pentru a realiza progresul eliberator? Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic altceva decît să lase lucrurile să se petreacă *(wu wei),* aşa cum o indică magistrul Lu Zi (...). «A lăsa să se petreacă», acţiunea care nu acţionează, abandonul maestrului Eckhart a devenit pentru mine cheia care permite deschiderea porţilor ce duc la cale: *în domeniul psihic, trebuie să laşi lucrurile să se petreacă*". (C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979, p. 33.) (N. Tr.)

[36] C.G.Jung: "Ma vie,..'", op. cit., p. 201-202.

[37] C.G.Jung: "Ma vie...'", op. cit., p. 202.

[38] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 203.

[40] C.G.Jung: "Ma vie", op. cit., p. 204.

[41] C.G.Jung: "Ma vie", op. cit., p. 205.

[42] C.GJung: "Ma vie", op. cit., p. 206.

supun unei voinţe superioare rezistînd asalturilor inconştientului era de nezdruncinat, iar prezenţa sa constantă în mine m-a susţinut - ca un fir conducător - în împlinirea acestei încer-cari

Adeseori. Jung era atît de bulversat încît trebuia să recurgă la exerciţii de yoga pentru a-şi domina emoţiile. "Dar cum scopul meu era să fac experienţa a ceea ce se petrecea în mine, nu am căutat refugiu în aceste exerciţii decît în intervalul de timp în care îmi recuperam calmul care îmi permitea să-mi reiau lucrul cu inconştientul"' .

"în măsura în care izbuteam să traduc în imagini emoţiile care mă agitau, notează Jung, adică să găsesc imaginile care se ascundeau în emoţii, se instala o pace interioară. Dacă aş mai fi lăsat cîte ceva pe planul emoţiei, este de crezut că aş fi fost sfîşiat de conţinuturile inconştientului"[45]. Refularea acestor materiale psihice nu ar fi fost o soluţie pentru că ar fi condus la nevroză şi la o dezintegrare a personalităţii psihice cu un efect distrugător. "Experienţa mea a avut ca rezultat acela de a mă învăţa cît este de salutar, din punct de vedere terapeutic, de a conştientiza imaginile care rezidă, disimulate. înapoia emoţiilor"[46].

Jung îşi notează cu conştiinciozitate fantasmele care îl bîn-tuie, căutînd în acelaşi timp să le priceapă sensul. "Căci atîta vreme cît nu le înţelegem semnificaţia, fantasmele apar adeseori ca un amestec infernal de elemente solemne şi ridicole"[47], înţelegerea lor este esenţială, ca şi luciditatea care ne împiedică

op. cit., p. 206.

[4'] C.G.Jung: "Ma vie..

[44] Ibid.

[4'] Ibid.

[46] C.G.Jung: "Ma vie.. ". op. cit., p. 206-207.

"[7] C.G.Juim: "Ma vie.. ". op. cit., p. 207.

să ne identificăm cu conţinuturile inconştientului. "Ce este mai important, scrie Jung, este diferenţierea dintre conştient şi conţinuturile inconştientului. Trebuie cumva să le izolăm pe acestea din urmă. iar maniera cea mai simplă de a o face este de a le personifica, apoi de a stabili, pornind de la conştiinţă, un contact cu aceste personaje[48]". Aceste "personaje" interioare, care îi vor deschide calea speculaţiilor privind arhetipurile in-conştientului colectiv *(anima, animus. "bătrinul înţelept". Şinele),* constituie entităţi aparte, care nu sînt identice cu eul subiectului, dar se manifestă în şi cu ajutorul subiectului. Con fruntarea cu asemenea figuri personificate ale inconştientului îi determină pe Jung să observe: "am înţeles că exista in nune > instanţă care putea exprima dorinţe despre care nu ştiam nimic, ba chiar şi lucruri care mergeau împotriva mea"'*''. Aceste ti miri ofereau adeseori impresia că se bucură de o realitate fi/ica şi ca deţin o cunoaştere mai subtilă, "o inteligenţă intuitivă a lucru rilor". care se pretează la apelativul de *guru* folosit de indieni '.

Confruntarea cu arhetipurile inconştientului era însoţită de un sentiment insinuant de teamă. "Teama că seria acestor forme ar putea să nu se mai termine, şi că aş putea să mă pierd in abisurile insondabile ale ignoranţei"[51].

în timpul anilor 1918 şi 1920, Jung înţelege însă că "scopul dezvoltării psihice este Şinele". Şi că realizarea Lui nu este un proces linear, "ci neapărat o apropriere circulară, «circumam-

[4'] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 217.

[49] C.G.Jung: "Ma vie...'", op. cit., p. 213.

[50] Un "guru". afirmă Jung. nu este neapărat o persoană în came si oa> care trăieşte în acelaşi timp cu discipolul. El poate fi o personalitate a treci tului, un personaj legendar, un maestru yoghin ca de pildă Shankarachaiy sau chiar o instanţă interioară, aşa cum susţine el în aceste rînduh. (N. Ti.)

[51] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 213.

bulatorie»""[2]. O dezvoltare univocă există numai la începutul acestui proces evolutiv; "după care, totul nu este decît o indicaţie către centru"[51]. O indicaţie care apelează şi ea la imaginile şi fantasmele oniroide, şi care aminteşte, prin structura sa, de reprezentările *centrului* din culturile asiatice, care se numesc *iuandalas*> .

Jung explică concis ce înţelege el prin "mandala" în comentariul său la "Misterul Florii de Aur", o lucrare de alchimie chineză care corespunde uimitor cu propriile sale descoperiri din sfera manifestărilor psihicului abisal. Mandalele nu sînt răspîndite numai în orient ci şi în occident, în reprezentările religioase ale Evului Mediu creştin. "Majoritatea îl reprezintă pe C'liristos in centru, cu cei patru evanghelişti sau simbolurile lor în punctele cardinale. Această concepţie trebuie să fie foarte veche, pentru că în Egipt Horus şi cei patru fii ai săi sînt figuraţi în aceeaşi manieră. (Se ştie că Horus şi cu ai săi patru fii se află mtr-o relaţie foarte strînsă cu Christos şi cu cei patru evanghelişti). Intr-o epocă ulterioară găsim o mandala explicită şi foarte interesantă în cartea lui Jacob Boehme asupra sufletului. Este cît se poate de evident că aici avem de-a face cu un sistem psiho-cosmic foarte mult influenţat de creştinism. El este numit ' ochiul filozofic" sau "oglinda înţelepciunii", ceea ce înseamnă precis un sumar de cunoaştere secretă. Intîlnim cel mai adesea o formă de floare, de cruce sau de roată cu o predilecţie clară pentru numărul patru (care aminteşte tetraktys-ul pitagorician, numărul fundamental). Asemenea mandalas se găsesc şi în desenele pe nisip realizate cu scopuri religioase la Pueblos. Dar. desigur, orientul posedă cele mai frumoase mandalas. şi mai ale* buddhismul tibetan. Am întîlnit desene de mandalas şi ia ιкн-navii mintal, şi aceasta la oameni care nu au, fără doar şi pu<uc. nici cea mai mică idee despre asemenea conexiuni""[7]. Mai aflăm precizarea că mandalas se nasc din două izvoare: "'primul din aceste izvoare este inconştientul care naşte spontan asemenea fantasme; al doilea este viaţa care, atunci cînd este trăită intr-o atitudine de completă dăruire de sine, procură presentimentul Sinelui, al naturii individuale"[56].

Ideile privind centrul şi Şinele, care s-au înfiripat în mintea lui Jung în timpul confruntării dramatice cu inconştientul, s-au confirmat mai tîrziu, în 1927, într-un vis. Un vis pe care 1-a sin tetizat plastic într-o mandala intitulată "Fereastră către eternităţi". Această imagine a fost reprodusă în cartea citată deja de noi: "Misterul Florii de Aur". Anul următor, Jung pictează o a doua imagine, mandala şi ea, care reprezintă în centru un castel aurit. "Eram impresionat, scrie Jung, de forma şi alegerea culorilor care mi se păreau că au ceva de chinezesc, deşi exterior mamdala nu oferea nimic asemănător. Dar imaginea îmi dădea această impresie. A fost o curioasă coincidenţă aceea de a primi la puţină vreme o scrisoare de la Richard Wilhelm: el îmi trimitea manuscrisul unui tratat alchimic chinez taoist intitulat *Misterul florii de aur* şi mă ruga să-i fac un comentariu. Am devorat realmente manuscrisul pentru că acest text îmi aducea o confirmare de necrezut în ce priveşte mandala şi preumblarea în

" C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 228-229.
" C'.GJung: "Ma vie..."', op. cit., p. 229.
"" O "mandala" este un cerc sau o figură circulară investită cu facultăţi magice, o reprezentare plastică a totalităţii psihice, care apare şi spontan în visele nocturne şi în fanteziile noastre din viaţa trează. Jung a remarcat aceste imagini în experienţa sa cu inconştientul, în fanteziile bolnavilor săi, şi apoi le-a comparat cu reprezentările de acelşi ordin din culturile tradiţionale, în special cu cele asiatice (N. Tr.)

[53] C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or". op. cit., p. 39-40.
[56] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 41.

jurul centrului"' .

Dar iată şi un vis din acelaşi an, 1927, care reprezintă şi el o mandala:

Mă aflam într-un oraş murdar, negru de funingine. Ploua şi era întunecat; era o noapte de iarnă. Oraşul era Liverpool. Mergeam împreună cu nişte elveţieni, cam zece la număr, pe străzile întunecoase. Aveam sentimentul că venim de la mare, din port. şi că adevăratul oraş se situa sus, pe faleze. Noi mergeam într-acolo. Oraşul îmi amintea de Băle: jos se află piaţa de mărfuri şi există o străduţă cu scări numită Totengässchen *(calea Morţilor) care duce la un platou situat deasupra, piaţa Sfîntul Petru, cu marea biserică Sfîntul Petru. Ajungînd pe platou, am găsit o piaţă uriaşă abia luminată de felinare, în care dădeau o mulţime de străzi. Cartierele oraşului erau dispuse radia! în jurul pieţei. In mijloc se afla un mic iaz în centrul căruia exista o insuliţă. în timp ce totul era cufundat în ploaie, /'/ ceaţă. în fum. şi domnea o noapte abia luminată, insuliţa strălucea in lumina soarelui. Acolo creştea un copac, o magnolia, inundată de flori roşiatice. Era ca şi cum copacul s-ar fi aflat în lumina soarelui, şi ca şi cum ar fi fost el însuşi lumina. Tovarăşii mei făceau remarci asupra vremii proaste şi, manifest, nu vedeau copacul. Ei vorbeau de un alt elveţian care locuia la Liverpool şi se mirau că s-ar fi stablit în tocmai în acest oraş. Eu eram răpit de frumuseţea copacului înflorit şi de insula inundată in lumina soarelui şi gîndeam: "Eu ştiu de ce " şi m-am trezit.*

Apropo de un detaliu al visului, trebuie să adaug o remarcă: fiecare din cartierele oraşului era la rîndul său construit în formă de stea in jurul unui centru. Acesta forma o piaţetă degajată, luminată de un singur felinar, şi ansamblul constituia astfel replica în mic al insuliţei. Ştiam că "celălat elveţian" locuia în vecinătatea unuia din aceste centre secundare.

Acest vis ilustra situaţia mea de atunci. Mai văd şi acum mantalele de ploaie, impremeabilele gri-gălbui lucind de umiditate. Totul era cît se poate de neplăcut, negru şi impenetrabil privirii... aşa cum mă simţeam eu în acea perioadă. Dar aveam viziunea frumuseţii supranaturale şi aceasta îmi dădea curajul să trăiesc. Liverpool este the pool of life, *"iazul vieţii"; căci* liver, *ficatul, este, după o veche concepţie, sălaşul vieţii*[58].

Acest vis a fost hotărîtor pentru Jung, pentru că experienţa lui "vie" s-a asociat cu sentimentul a ceva de definitiv. Visul său exprima limpede scopul confruntării cu manifestările inconştientului, care nu era altul decât *centrul.* "Prin acest vis am înţeles că Şinele este un principiu, un arhetip al orientării şi sensului: în aceasta rezidă funcţia sa salutară"[59]. Jung încetează să mai deseneze mandalas pentru că are certitudinea înţelesului pe care **i 1-a oferit, ca un** *actus gratiae,* **visul de mai sus**[60]**. El va** urmări însă, pe de o parte, interpretarea tuturor experienţelor trăite în acesta cea mai importantă perioadă din viaţa sa, în operele de mai tîrziu; paralelismul cu experienţele spirituale ale alchimiştilor creştini, dar şi cu cele ale altor tradiţii culturale, cum ar fi cele ale taoiştilor, etc. Pe de altă parte, Jung va observa şi îndruma fenomenele asemănătoare din viaţa pacienţilor săi. Aşa cum am văzut, el înregistrase deja faptul uimitor că pacienţii săi, nevropaţi şi psihopaţi, produceau adeseori asemenea figuri em-

C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 229.

[58] C.G.Jung: "Ma vie,..", op. cit., p. 230-231. "[9]
C.G.June: "Ma vie, .", op. cit., p. 231. [10] Ibid.

blematice ale centrului.

"Am observat la pacienţii mei, femei care nu desenau manda-las ci le dansau. India deţine o expresie pentru aceasta: *mandala nritya,* dansul mandalei. Figurile dansului traduc acelaşi sens ca şi desenele"[51]. Din nefericire pacienţii nu au habar de semnificaţia simbolurilor în formă de mandala pe care le produc. "Ei sînt doar fascinaţi de ele şi le găsesc expresive şi operante, într-un fel sau altul în raport cu starea lor psihica subiectivă"[52].

Percepţia sensului acestor mandalas se poate exprima prin desen, de pildă, în timp ce inconştientul îl obligă pe individ să trăiască viaţa în toată amploarea ei. "Mandala nu este numai ex-presivă ci şi operantă, într-o manieră care se împacă de minune cu concepţia chineză. Ea acţionează asupra autorului ei. Ea conţine o virtute magică imemorială, căci provine la origine din "cercul protector", din "cercul vrăjit" din care s-a conservat magia în numeroase cutume populare"[53]. Imaginea mandalei are ca scop acela "de a trasa un *sulcus primigenius,* o brazdă magică în jurul centrului, templului sau *temenos-ului* (incintă sacră) personalităţii intime, pentru a împiedică "evadările" sau pentru a apăra în mod apotropaic de devierile cauzate de exterior"[54].

Figurile religioase - simboluri ale Sinelui

în acelaşi context al "procesului de individuaţie", al confruntării cu conţinuturile (imagini, viziuni, fantasme, reprezentări "intuitive) ale inconştientului arhetipal, se înscrie şi relaţia noastră cu figurile sacre ale religiilor de pretutindeni: Christos, Buddha, Mahomed, etc. Ele nu sînt altceva decît simboluri ale Sinelui, sau expresii dogmatice ale proceselor spirituale cu totul identice cu cel descris de Jung. El o spune explicit: "Simbolul «Christos» este, în calitate de «Fiu al omului», o experienţă psihică analoagă unei fiinţe spirituale superioare cu formă umană, născîndu-se invizibil într-un individ, un corp pneumatic destinat să devină locuinţa noastră viitoare, un corp pe care îl îmbrăcăm ca pe o haină, după expresia pauliniană ("Voi care aţi fost botezaţi întru Christos, voi l-aţi îmbrăcat pe Christos")"[55]. în această viziune interpretativă neobişnuită din perspectiva psihologiei abisale a simbolului lui Christos, "imitarea lui Christos", căutarea perfecţiunii divine capătă un alt sens: ea "ar trebui să urmărească dezvoltarea şi înălţarea propriei fiinţe interioare, dar datorită credinciosului superficial, înclinat spre un formalism mecanic, devine un obiect de cult exterior care tocmai datorită veneraţiei este împiedicat să pătrundă în adîncurile sufletului şi să-1 transforme în totalitatea corespunzătoare modelului"[56]. Astfel se face că "mijlocitorul divin se află în exterior, în afară, ca o imagine; omul însă rămîne un fragment şi e neatins în adîncurile sale"[57]. Pentru că Christos poate fi imitat pînă la stigmatizare, fără ca cel care imită să atingă, chiar şi prin aproximare, modelul şi, mai ales, sensul său. Pentru că nu este vorba aici de o simplă imitare, admite Jung; ci de "o realizare a modelului prin mijloace proprii - *deo concedenîe* - în sfera trăirii individuale"[5].

Desigur că aceste idei au fost atacate de Biserică, şi poate pe bună dreptate. Pentru că Jung, doritor să-şi afle pretutindeni con-

" CG.Jung: ■'Commentaire...", op. cit., p. 40.
',Ibid
" C G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 42. -[4] Ibid

[55] CG.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 72.
[56] CG.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 12.
[57] Ibid.
[58] CG.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 13.

firmarea propriilor sale experienţe, a forţat cumva nota. El nu a înţeles, de pildă, că "imitarea modelului divin'" nu este neapărat un act formal, aşa cum apare el în zilele noastre. Imitarea, în a-cest sens, este o "participare mistică[1]', o manieră de a-ţi însuşi virtuţile spirituale ale unei entităţi superioare, extra-mundane, prin copierea rituală a gesturilor ei. sau prin intrarea în contact, ca şi în magia contagioasă, cu entitatea propriu-zisă sau cu simboluri ale ei. In fond, taina euharistiei în creştinism evocă un fenomen de acest gen: credinciosul (adeptul) intră în posesia virtuţilor superioare ale Domnului, consumînd trupul şi sîngele acestuia, la o manieră ritual-simbolică. El devine astfel perfect, ca şi modelul său divin, şi capătă viaţa veşnică sau, după caz, "moştenirea lumii". Acest aspect care ţine de o mentalitate pri-mitivă, dar care poate dovedi la o analiză mai atentă elemente de adevăr surprinzătoare" , i-a scăpat lui Jung care amestecă adeseori în critica practicilor religioase creştine şi ceva din propria sa aversiune faţă de conduita tatălui său, pastor protestant, care nu a avut niciodată sentimentul că Dumnezeu ar putea fi o experienţă trăită pe viu.

Dacă figurile religioase sînt simboluri ale Sinelui, atunci ce sînt religiile însele? în optica lui Jung, după descrierea jun-gologului Elie G. Humbert, "Religiile erau enormul efort pe care îl făcea, fără să o ştie, umanitatea, concomitent pentru a menţine dechisă calea organizatorilor inconştienţi şi pentru a-i obliga să îmbrace o formă"[60]. Ele erau mediatori energetici şi infor-maţionali asumînd astfel funcţii psiho-sociale extrem de importante dacă avem în vedere calamităţile care iau naştere atunci cînd arhetipurile exercită o fascinaţie fără limită.

Jung credea că religia ar fi fost o formă antică de psihoterapie, "şi că aceasta a luat pe socoteala sa ceea ce propuneau odinioară ceremoniile de iniţiere şi marile culte"[61]. "Tratarea psihicului, scrie Jung, avea în vedere. în timpurile trecute. aceleaşi fapte fundamentale ale vieţii umane ca şi psihoterapia modernă"[62].

Conştientizarea care rezultă dintr-o confiuntare între inconştientul colectiv şi psihicul individual, subliniază E.G.Humbert, permite acestuia din urmă să recupereze energia investită in păturile profunde ale psihicului* \ în realitate, nu de recuperare este vorba, ci, mai degrabă, de dizlocare şi de detentă. Pentru că ceea ce este investit în simptomele şi reprezentările inconştientului nu participă la viaţa normală a individului. Totuşi, susţine Jung: "Religiile au stabilit acest ciclu energetic în chip concreţi st graţie comerţului cu zeii, aşa cum era el posibil printr-un cult"[0]. Şi: "Pentru noi, această manieră de a proceda ar fi prea în contradicţie cu intelectul şi cu morala sa cognitivă - independent de faptul că, istoric vorbind, creştinismul 1-a devalorizat prea mult - pentru a putea lua această soluţie drept exemplu sau măcar de a o declara posibilă. Dacă, dimpotrivă, concepem figurile inconştientului ca fenomene sau funcţii colective psihologice, această ipoteză nu mai jenează în nici un mod conşti-

[59] în fenomenologia afecţiunilor isterice întîlnim foarte des simptome care îmbracă acest aspect de imitare a obiectului (uman). De aceea simptomele au un aspect dual, ele exprimă simbolic (cu ajutorul simbolismului corpului) tendinţe contrare din economia psihică a individului. Se pare însă că acest fenomen de imitare spontană nu este numai o caracteristică a nevrozelor, ci şi a conduitei sănătoase. (N. Tr.)

[00] Elie (}. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient'", op. cit., p. 130.

[61] C.G.Jung: "G.W." 16, §215.

"C.G.Jung: "G.W." 16, §216.

'" Elie G. Humbert: "L'homme...", op. cit., p. 131.

[64] C.G.Jung: "Psychologie de l'inconscient", prefaţă şi trad. de R. Cahen, Geneve. Librairie de FUniversite Georg et Cie, 1952, p. 183.

inţa noastră intelectuală"[65]. în fine, "Marile sisteme psiho-terapeutice încarnate în religii au luptat pentru a menţine dechisă calea lumii arhetipale a psihicului"[66].

In prefaţa la "Misterul Florii de aur", Jung ne oferă cîteva clarificări care pot traduce poziţia sa faţă de toate formele religioase: "Admiraţia mea pentru marii filozofi orientali, scrie el, este la fel de indubitabilă ca şi *lipsa de respect pe care o arăt faţă de metafizica lor* [subl.n.J.C.]. De fapt, îi bănuiesc că sînt psihologi simbolici cărora nu le-am putea face un rău mai mare decît de a-i lua în serios la modul literal. Dacă ceea ce au vrut să zică ei a fost într-adevăr metafizică, atunci ar fi zadarnic să vrem să-i înţelegem. Dacă. dimpotrivă, a fost psihologie, i-am putea înţelege şi să profităm de pe urma lor. căci *metafizica devine atunci obiect al experienţei* [subl.n.J.C.|"'. Nimic mai limpede în privinţa specificului interesului lui Jung atunci cînd abordează filozofiile, misterele şi misticile antichităţii. El se axează, aşa cum am mai arătat, pe aspectul viabil, posibil de reprodus, chiar şi cu unele amendamente. în vieţile noastre modeme. "Pentru că dacă admit că Dumnezeu este absolut şi dincolo de orice experienţă umană, explică Jung. aceasta mă Iasă rece; eu nu pot acţiona asupra lui şi nici el asupra mea. Dacă dimpotrivă ştiu că un Dumnezeu este o puternică impulsie a sufletului meu, atunci trebuie să ţin cont de el, căci în acel moment el poate deveni puternic, în chip dezagreabil, pînă şi în practică (...)"[68].

într-un cuvînt, Jung nu este atras de credinţele (religiile) care se bazează numai pe pura speculaţiei metafizică; în calitatea sa de psiholog al profunzimilor, de explorator al figurilor stranii ale inconştientului colectiv, *Jung consideră numai ceea ce are, în cultura spirituală a umanităţii, un ecou în viaţa noastră imediată.* Modul cum a înţeles el să "psihologizeze" articolele credinţei nu mai are nimic de-a face cu credinţa în sensul obişnuit, popular-creştin al termenului. El a încercat să facă uni experienţa religioasă o realitate vie şi nu o dogmă care îşi bazează perenitatea pe criteriul vechimii şi al autorităţii tradiţiei.

55 Jung .. Ps vchologie...'". op. cit. . p. 184
66 . Jung " W."18. §
67 . Jung "Commentaire..." op. cit. p.
68 . J " mmentaire... op. cit. p.

Şinele în viaţa normală

în fine, nu este deloc lipsit de interes să vedem cum privea Jung problema religiei, a cultului propiu-zis, adică cum .nţelegea el simbolismul cultului creştin pe vremea cînd lucra alături de Freud. Am extras un pasaj controversat, chiar şi de Jung. despre religia creştină, dintr-o scrisoare adresată lui Freud. Găsim aici un Jung entuziast, care pune umărul în mod substanţial la înflorirea "Cauzei" (psihanalizei), un Jung convins de caracterul sexual al libidoului, şi gata să aplice "teoria libidoului" la toate fenomenele sufletului uman.. Scrisoarea este datată 11 februarie 1910 şi s-ar putea intitula "Despre funcţia religiei".

"îmi imaginez pentru psihanaliză, scrie Jung, o sarcină mult mai frumoasă şi mai vastă decît să se concretizeze într-un ordin etic. Gîndesc că mai trebuie să-i lăsăm timp psihanalizei să infiltreze popoarele pornind de la multe centre, să reînvie la [omul] intelectual sensul simbolicului şi miticului, să-1 retrans-forme binişor pe Cristos în acel zeu-profet al viei care a fost, şi să canalizeze astfel vechile forţe pulsionale extatice ale creştinismului, şi totul cu *unicul* scop de a face din cultul şi din mitul sfînt ceea ce erau ele; *o sărbătoare a bucuriei neţărmurite, în care omul are dreptul să fie animal în etos şi în sfinţenie. Tocmai aceasta era marea frumuseţe şi funcţie a religiei antice,*

care, pentru Dumnezeu-ştie-ce nevoi biologice temporare, a devenii instituţie de lamentare [subl.n. J.C.]. Ce infinitate de delicii şi de voluptate este aici în religia noastră, gata să fie recon-dusă la autentica sa destinaţie! Creştinismul nu poate lăsa deoparte dezvoltarea etică autentică şi corectă, dar el trebuie să cultive şi să rafineze în el imnul său de durere şi de extaz închinat zeului care moare şi învie, forţa mistică a vinului şi ororile antropofage ale Cinei - forţele vieţii şi ale religiei punîndu-se astfel numai în serviciul acestei forme de dezvoltare etică" .

Cu greu ani putea găsi o expresie mai provocatoare dar şi mai lucidă, mai complexă (şi care invită la reflecţie), decît cuvintele de mai sus. Este curios însă că. confruntat cu aceste spuse, Jung reculează cuprins de o pudoare intelectuală care ni se pare suspectă. El pune totul pe seama lipsei sale de experienţă juvenilă, şi nu mai vrea să i se aducă aminte de aşa ceva. In realitate, sentimentul că cultura creştină este în minus la capitolul dinamismelor vieţii inconştiente 1-a urmărit dintotdeuna. Nu trebuie să ne inducă în eroare limbajul său savant, uneori cam prea abstract, atunci cînd, aşa cum am văzut, tratează problema integrării contrariilor, a centrului, a Sinelui. Jung rămîne conştient că o cultivare extremă a eticii şi moralei creştine, cu aspectele ei atît de puritane, conduce la o pierdere a instinctului, şi la o ameninţare a vieţii însăşi. El nu ne clarifică însă, sau nu o face întotdeauna cu tonul categoric pe care l-ar necesita, ce trebuie să înţelegem prin instinct. Şi ca întotdeauna, atunci cînd nu putem desluşi un aspect al teoriilor cuiva într-o anumită privinţă, ne îndreptăm atenţia stăruitoare asupra vieţii autorului, aşteptînd de la faptele zilnice lămuririle necesare. Fapte care nu exclud, în cazul nostru, elementele "lumeşti", ca să folosim o expresie mai pedantă.

în acest sens, M. Eliade, în "Jurnalul" său, relatează o întîm-plare picantă din viaţa lui Jung, pe care i-ar fi povestit-o doamna Froebe, sponsorul principal al activităţilor cultural-spirituale de la Eranos. Intîmplarea ni se pare semnificativa, însă, tocmai pentru că credem, în virtutea experienţei noasue psihanalitce, că asemenea incidente sînt expresii profane, ce-i drept, dar nu mai puţin lămuritoare în privinţa modului în care se traduc credinţele noastre spirituale în viaţa de zi-cu-zi, sau cum le traduce viaţa de zi-cu-zi. La data de 16 iunie 1952, Eliade scria următoarele:

"Doamna Froebe a cunoscut foarte multă lume, la început teozofi, spiritualişti, ocultişti - apoi psihologi, filozofi, orien-talişti; «profesori», cum spunea ea cu admiraţie. (...) E îndeosebi inepuizabilă cînd vorbeşte de Jung şi despre «arhetipuri». (...) Jung s-a purtat cu ea, pînă mai acum cîţiva ani, foarte aspru. Ea, însă, o recunoaşte, se simţea legată de el; «ca de Iahve», cu care se luptă acum, adăugă. Totuşi, odată, invitaţi cu toţi la cineva, în Ascona, Jung a băut mai mult ca de obicei, a silit-o şi pe ea să bea, şi apoi a făcut ritul de care pomeneam acum cîteva zile. Şi-a scos inelul lui - care poartă inscripţia *abraxa* - şi, punîndu-1 într-o cupă de vin, a recitat cîteva formule misterioase, apoi i 1-a pus ei, în deget. A doua zi, cînd s-au trezit toţi, doamna Froebe i-a spus: «Dumneata, ca psiholog, ai făcut un lucru foarte grav. M-ai legat de dumneata!...» Jung i-a răspuns: «N-am făcut-o eu, a făcut-o *der Selbst...*»"[70].

Iată, am putea zice şi noi, maliţioşi, cum se trădează Şinele în viaţa noastră cotidiană!

Dar, fireşte că aceste lucruri nu trebuie luate în derîdere, chiar dacă bunul nostru simţ ne îndeamnă să le privim cu reticenţă.

1975. Sigiliului lieud & C.G.Jung: "Correspondance", Gallimard, Paris,

[70]M. Eliade: "Jurnal", Humanitas, 1993, Voi. I, p. 225.

Straniul rit "gnostic" la care a supus-o Jung pe susţinătoarea sa, doamna Froebe, chiar dacă nu are nici o relevanţă spirituală, ne arată totuşi un Jung cu veleităţi de mistagog, care aplică metafizica într-o manieră absolut concretistă, chiar şi în cazul scenariilor rituale pe care, aşa cum ne-a sugerat-o el însuşi, nu ar trebui să le luăm *ad litteram*[71].

De bună seamă că în aceeaşi dimensiune a integrării aspectelor obscure ale personalităţii omului modem ar trebui să înţelegem şi declaraţiile sale consemnate, sub formă de interviu, tot de Mircea Eliade. Să spicuim cîteva aspecte.

Jung: "Marea problemă a psihologiei (...) este reintegrarea contrariilor: le regăsim peste tot şi la toate nivelurile. Deja în cartea mea «Psihologie şi alchimie», am avut ocazia să mă ocup de integrarea lui «Satan». Căci, atîta vreme cît Satan nu este integrat, lumea nu este vindecată şi omul nu este salvat. Dar Satan reprezintă Răul, şi oare cum să integrezi Răul? Nu există decît o singură posibilitate: să-1 asimilăm, adică să-1 ridicăm în conştiinţă, să-1 *facem conştient.* Este ceea ce alchimia numeşte Conjuncţia celor două Principii. Căci, la urma urmei, alchimia reia şi prelungeşte creştinismul. După alchimişti, creştinismul a salvat omul, dar nu şi Natura. Alchimistul visează să vindece Lumea în totalitatea sa: piatra filozofală este concepută ca *Filius Macro-cosmi* care *vindecă Lumea.* Scopul ultim al «lucrării» alchimice este apokatastaza, *Mîntuirea* cosmică".

"Pe planul psihologic, am de-a face cu experienţe religioase care au o structură şi un simbolism care se pot interpreta. Pentru mine experienţa religioasă este *reală,* este *adevărată:* constat că asemenea experienţe pot «salva» sufletul, pot accelera integrarea sa şi instaura echilibrul spiritual. Pentru mine, psiholog, starea de har există: este perfecta seninătate a sufletului, echilibrul creator, izvor de energie spirituală".

"Vorbind tot în calitate de psiholog constat că prezenţa lui Dumnezeu se manifestă, în experienţa profundă a psihicului, ca o *coincidentia oppositonim* — şi că toată istoria religiilor, toate teologiile sînt aici pentru a confirma că *coincidentia opposito-rum* este una din formele cele mai utilizate şi cele mai arhaice pentru a exprima realitatea lui Dumnezeu'".

M.Eliade: "Reintegrarea opuşilor, *coincidentia oppositonim,* este cheia de boltă a sistemului lui Jung. lată de ce el se interesează de doctrinele orientale, de taoisni. de yoga. Aceste tehnici spirituale îi revelează lui Jung «mijloacele utilizate de asiatici pentru a transcende multiplele polarităţi şi a accede la unitatea spirituală». Descoperirea inconştientului colectiv, realizarea de căpătîi a lui Jung, îl conectează pe individ la un imens rezervor de «amintiri istorice»: memoria colectivă, unde supravieţuieşte, în esenţa sa, Istoria întregii umanităţi". Jung crede că omul ar trebui să profite din plin de acest rezervor: metoda sa analitică vizează tocmai elaborarea mijloacelor de a-1 utiliza".

Jung: "Inconştientul Colectiv este mai periculos decît dinamita, dar există mijloace de a-1 manipula fără prea mari riscuri. Atunci cînd se declanşează o criză psihică, sînteţi perfect dotaţi pentru a o rezolva. Aveţi visele şi reveriile: daţi-vă silinţa de a le observa. Am putea chiar spune că fiecare vis aduce, în felul său, un mesaj: el nu vă spune numai că ceva nu merge in fiinţa d-voastră profundă, ci vă aduce, de asemenea, soluţia de a ieşi din criză. Căci inconştientul colectiv, care vă trimite aceste vise,

[71] Tot Eliade ne povesteşte despre admiraţia vie pe care i-o arăta lui Jung o doamnă în vîrstă de circa 50 de ani. "Aflînd că Jung se scaldă în fiecare dimineaţă, la şapte, venea cu un sfert de ceas înainte si, în costum de baie, îl aştepta pe mal. [...] îi spunea lui Jung că îi place să înoate alături de el în Lago Maggiore; *simte că înoată în inconştientul colectiv* [subl. n. J.C.]'" (M. Eliade: "Jurnal", op. cit, p. 226).

posedă deja soluţia: de fapt, nu s-a pierdut nimic din vasta experienţa imemorială a umanităţii; toate situaţiile imaginabile şi toate soluţiile posibile par să fie prevăzute de inconştientul colectiv. Nu aveţi decît să observaţi cu grijă "mesajul" transmis de inconştient şi să-1 «descifraţi»: analiza vă ajută să citiţi corect asemenea mesaje..."[72].

La drept vorbind, optimismul lui Jung în privinţa ajutorului ancestral, spiritual, pe care ni-1 oferă inconştientul colectiv nu are o bază reala Mai întîi, pentru că acest faimos "inconştient colectiv" nu repiezintă o entitate autonomă, aşa cum îi place adeseori lui Jung să creadă. El înglobează, mai degrabă ca noţi-un»\ o seiie de procese din sfera psihicului şi a psiho-somaticu-lui care l-au determinat pe însuşi Jung să afirme că arhetipurile, conţinuturile inconştientului colectiv, sînt ceea ce biologii numesc *patterns of behaviuur* (trăsături comportamentale înnăscute). *Ve* de altă parte, ideea că toate problemele umanităţii îşi au soluţia m inconştientul colectiv este şi ea deplasată[73]. Problema capitala a morţii, de pildă, nu a fost niciodată soluţionată în chip tiotă'îor d" ---ptre inconştientul colectiv. Şi nu este singura problemă rrajoiM a speciei umane care nu-şi găseşte rezolvarea în uvjeiîştier-t. Ci'id Jung face toate aceste afirmaţii încrezătoare în valoarea "inteligenţei" inconştientului colectiv, cred că trebuie să avem în vedere, mai ales, nevoia sa urgentă de a sensibiliza comunitatea ştiinţifică, lumea ecleziastă, etc, la descoperirile sale, care. ce-i drept, aduc foarte multe lămuriri privitoare la semnificaţia vieţii spirituale.

În introducerea mea la cartea "Analiza viselor", care cuprindea o selecţie de texte compuse de Jung pe marginea chestiunii spinoase a interpretării viselor, scriam, în final, că trebuie neapărat să definim conceptul de "spiritualitate" la Jung, altminteri "gîndirea autorului rămîne oarecum în ceaţă". Şi precizam următoarele: "Dacă trebuie să asimilăm «viaţa spirituală» cu emergenţa unui instinct specific, o «pulsiune transcendentală», ceva ce urmăreşte unificarea personalităţii scindate a individului, atunci ne aflăm pe teritoriul psihanalizei care poate admite existenţa unei *funcţii psihice totalizante* şi, de asemenea, a unei fenomenologii aferente. Dacă «viaţa spirituală» defineşte fenomene de alt ordin, adică ceea ce Biserica oficială ne cere să credem, atunci viziunile junghiene nu au nici o" relevanţă!" . Desigur că numai în lumina acestei precizări, atît de necesare, putem aprecia geniul descoperirilor lui Jung în domeniul vieţii religioase privită în consonanţă cu experienţele sale din sfera psihologiei inconştientului. Chiar dacă, adeseori, extrapolările sale psihologizante în domeniul istoriei religiilor, sau spiritua-lizante, în sfera tratamentului psihanalitic, lasă de dorit. Din nefericire, însă, cel care studiază în profunzime lucrările lui Jung are sentimentul, la un moment dat, că autorul nu îndrăzneşte să facă pasul hotărîtor înspre valorizarea clară, psihanalitică, a vieţii religioase. Şi aceasta pentru că, adeseori, Jung ţinteşte, în lucrările sale, să atragă bunăvoinţa teologilor şi a savanţilor din cele mai diferite domenii ale ştiinţei şi, nu în ultimul rînd, a publicului profan care arată interes pentru aceste subiecte complexe. Această obsesie de a convinge neapărat, de atragere de partea sa, dar şi de a cîştiga bunăvoinţa, 1-a împiedicat pe Jung

" Interviu publicat în Mircea Eliade, "Le **Cahiers de l'Herne".** [73] Nici chiar **Jung nu crede că toate problemele umane sînt solubile. "Am** învăţat între timp, scrie **el, că problemele vitale cele mai grave şi cele mai** importante **sînt toate, în fond, insolubile, şi chiar trebuie să fie astfel, căci ele exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem cu autoreglare** (C.G.Jung: ' **Commentaire...", op. cit., p. 32).**

[74] C.G.Jung: "Analiza viselor", **AROPA, 1998, p.** 19-20.

să-şi declare precis poziţia.

Pe de altă parte, este probabil că teoriile lui Jung în privinţa vieţii religioase, privite în conexiune cu experienţa inconştientului, să nu fi depăşit niciodată o abordare mai ales pe planul intelectului. Jung insistă tot timpul să luăm aminte la visele şi reveriile noastre dar, uită că există manifestări ale personalităţii noastre care se limitează la sfera energeticii psihice, a libidoului. Există componente ale personalităţii noastre care nu pot fi nici vizualizate şi nici abordate direct prin analiză. Aceste aspecte nu pot fi decît trăite, consumate, în sfera individualităţii; prin urmare, ele nu pot face obiectul unei metode general aplicabile de integrare. In fine, problematica totalităţii umane, implîcînd unirea opuşilor, capătă la fiecare individ în parte expresiile cele mai neobişnuite. Este cu neputinţă să convingi asemenea indivizi că manipularea imaginilor - vise, reverii, fantezii - este singura metodă "salvatoare" din criza existenţială (sau, dacă vrem, spirituală) în care ne aflăm la un moment dat. Mai este nevoie de ceva, şi acest "ceva" nu pare că este de găsit in psihologia lui Jung'".

'" Sentimentul de incompletitudine legat de •'metoda" lui Jung explica atacurile provenite din partea cercetătorilor din sfera vieţii religioase, a piac-ticilor yoga, mandala, etc, Julius Evola, de pildă, îi impută lui Jung că a redus teoria şi practica mandalei la un exerciţiu terapeutic în care avem de-a face cu nebuni. Ori. susţine acelaşi, tehnicile yoga nu au fost niciodată adoptate de oameni cu dezechilibre nervoase, ele nu se adresează nevropaţilor (v. J.E.: "Le Yoga tantrique", Fayard, 1971). Discuţia rărruiie, i'^gui. deschisă: pentru că nu ştim exact dacă disocierile nervoase tratate de Jung (s> hizofreniile) nu au ceva în comun cu ideea de ruptură, de minus pe planul vieţii spirituale

Pe de altă parte, este simptomatic faptul că Jung însuşi resimţea imperi nevoia unei confirmări pe planul experienţei de viată a teoriilor şi tehnicii sale de integrare a inconştientului. Tot Eliade notează, la un moment dat, < "Stînd mult de vorbă cu el [cu Jung, n.n. J.C.], am văzut cît ţine să afirme şi el a avut experienţe «numinoase»" (Op. cit., p. 230)-

Nota Bene: Articolele selectate pentru volumul de faţă provin din cîteva cărţi publicate de Jung; ele nu au făcut niciodată obiectul unui volum de sine stătător. Titlurile lor originale, în traducere franceză, sînt următoarele: "L"Esprit et la vie'". "La psychologie moderne ouvre une voie de comprehension", "Sur la resurrection", "Introduction", "Le Christ, symbole du Soi".

Aşa cum am procedat şi cu "Analiza viselor", o antologie de scrieri despre interpretarea viselor, nu m-am limitat nici aici la simpla traducere a materialelor, lucru altminteri la îndemina oricui, ci am găsit de cuviinţă să ofer cititorului o mulţime de informaţii suplimentare: note, interpretări, sugestii, explicaţii şi paralele critice, care să lărgească orizontul lecturii. Acest aspect a scăpat "criticilor" mei care nu au înţeles că o carte de acest gen nu mai este doar opera autorului ei, ci şi a specialistului care o abordează dintr-o perspectivă mai mult sau mai puţin partizană.

De altfel, ideea de a adnota lucrările unui anumit autor nu este nouă. Cea mai mare parte a literaturii filozofice clasice chineze prezintă această particularitate: ea conţine atît opera originală a unui autor consacrat, cît şi "aripile", adică adăugirile şi observaţiile critice, care fac desigur notă aparte, ale exegeţilor...

Pe de altă parte, trebuie precizat că titlul acestei lucrări, "Psihanaliza fenomenelor religioase", are în vedere o certitudine care nu este împărtăşită de toţi adepţii şi criticii lui Jung. Aceea că psihologia lui Jung nu este mai puţin psihanaliză decît psihanaliza lui Freud sau a urmaşilor săi. De aceea pomenesc pe tot parcursul acestei cărţi, în notele şi observaţiile mele, de psihanaliză, chiar dacă Jung însuşi preferă expresii de genul "psihologie modernă" pentru a-şi desemna propriul său demers. Din punctul meu de vedere "psihologia" lui Jung este un capitol esenţial al psihanalizei clasice (ca şi aportul lui Adler la îtiţele-

gerea fenomenelor de compensare psihică a deficienţelor organice), pentru că ea se inspiră din aceasta din urmă: Jung, în multe privinţe, nu a făcut decît să prelungească pînă la ultimele lor consecinţe observaţiile pertinente, din domeniul clinic dar şi al psihanalizei aplicate, emise de Freud. (Desigur că sintagma mea "nu a făcut decît" nu trebuie privită ca o minimalizare a operei junghiene.)

Dar chiar şi Jung recunoaşte că, la urma urmei, el 1-a urmat (slujit) pe Freud, în ciuda faptului că junghienii şi freudienii se vor adversari şi nicidecum colegi. O mărturie în sensul continuităţii în spirit freudian din opera junghiană ne-o oferă din nou M. Eliade. în anul 1956, Jung i-a trimis lui B. Nelson, care pregătea un volum pentru centenarul lui Freud, o scrisoare în care afirma "că se va înţelege mai tîrziu că el a fost singurul discipol *adevărat* al lui Freud, că numai el singur *a continuat* opera lui Freud şi i-a imitat exemplul"[1].

Lista principalelor lucrări consultate:

"La vie symbolique-Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989.

"Commentaire sur le Mystere de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979.

"Ai'on"(Etudes sur la phenomenologie du Soi), Albin Michel, 1983.

"Problemes de l'âme moderne", Buchet/Chastel, 1960.

"Psychologie du transfert", Albin Michel.

Mircea Eliade: "Jumal", Humanitas, 1993. voi. I, p. 404.

Psihanaliza fenomenelor religioase

Ic Spiritul şi viaţa

Problema raporturilor din re spirit şi viaţă este una dintre cele mai complicate, pentru că trebuie să veghem să nu ne lăsăm **furaţi** de reţeaua termenilor cu ajutorul cărora încercăm dintotdeauna să circumscriem marile enigme. Căci oare cum am putea încastra în mişcarea unui proces mental complexul faptelor aproape infinite, pe care le desemnăm prin termeni ca "spirit" şi "viaţă", altfel decît traducîndu-i drama în concepte verbale simple jetoane intelectuale? Această îndoială pe care o îndreptăm asupra conceptului verbal mi se pare desigur dezagreabilă; dar mi se mai pare şi de circumstanţă, atunci cînd încercăm să vorbim de lucruri fundamentale. în orice caz, cuvintele "spirit" şi "viaţă" ne sînt familiare; ele ne sînt cunoştinţe vechi, piese pe care le mutăm de milenii pe eşichierul gîndirii. Problema se punea, fără îndoială, în timpurile ancestrale, atunci cînd un om făcea tulburătoarea descoperire că suflul care părăsea corpul muribundului era probabil altceva decît o mişcare a aerului. Prin **urmare, nu** este întîmplător că cuvintele onomatopeice ca *ruch, ruach, roho* (ebraică, swahili, arabă) desemnează totodată şi spiritul, cu nu mai puţină precizie decît grecescul rcvsuua şi latinescul *spiritus*.

Ori, în ciuda tuturor cunoştinţelor pe care le avem despre înţelesul său, ştim noi oare ce este acela ***spirit!*** **Sau, măcar, sîntem noi siguri că atunci cînd folosim acest cuvînt înţelegem cu toţii acelaşi lucru? Cuvîntul spirit este atît de ambiguu şi de suspect. .. Nu este el, oare. multivoc? Acelaşi termen desemnează o idee nereprezentabilâ. transcendentă, cu semnificaţie universală; iar mai banal, o noţiune analoagâ aceleia a cuvîntului englezesc "mind"; el desemnează totodată vivacitatea intelectuală; apoi o fantomă şi, de asemenea, un complex inconştient care provoacă fenomenele spiritiştilor, ca de pildă mesele mişcătoare, scriitura automatică, spiritele care îşi fac simţită prezenţa prin ciocănituri; apoi, într-un sens figurat, atitudinea dominantă a unui anumit grup social - "spiritul care domnea în cutare loc" - şi, în fine, aplicat la corpul material, duhul vinului, al sării, pînă la băuturile spirtoase. Nu mă las furat de glume de prost gust. în aceste apropieri avem de-a face cu un caracter venerabil al limbii, care denotă o moleşeală paralizantă a gîndirii noastre; este un obstacol tragic pentru toţi cei care speră să atingă, prin gama cuvintelor, înaltele regiuni extraterestre ale id,eilor pure. Căci atunci cînd pronunţăm cuvîntul "spirit", sensul momentan res-trîns asupra căruia punem accentul nu izbuteşte să suprime în totalitate multiplele sensuri care se iţesc în acest termen.**

Sîntem deci obligaţi să ne punem întrebarea următoare care este fundamentală: "oare ce se înţelege, la propriu vorbind, prin cuvîntul ***spirit,*** **atunci cînd este folosit în relaţie cu noţiunea de** ***viaţă!*** **" Nu trebuie nicidecum să presupunem că fiecare ştie e-xact ce trebuie înţeles prin "spirit" sau prin "viaţă".**

Nu sînt filozof; nu sînt decît un empirist şi, în prezenţa oricărei întrebări dificile, am tendinţa să mă bizui pe experienţă pentru a decide ce şi cum. Cînd lipseşte baza de experienţă la îndemînă, prefer să las fără răspuns întrebarea pusă. Prin urmare, mă voi strădui întotdeauna s, readuc **mărimile** abstracte **la conţinutul lor empiric** pentru a fi oarecum sigur că ştiu despre ce vorbesc. Trebuie să mărturisesc că n-am habar ce este spiritul în sine, la fel cum ignor şi ce este "viaţa". Nu cunosc viaţa decît sub aspectul *corpurilor vii:* ce ar putea fi ea în sine, în stare abstractă, în afara unui singur cuvînt. mă simt incapabil să bănuiesc, chiar şi obscur. Prin urmare, va trebui să vorbesc mai întîi nu de viaţă ci de corpul viu. nu de spirit ci de psihic. Şi nu pentru că aş vrea să mă sustiag examinării întrebării cu privire la trup şi suflet; dimpotrivă, sper mai degrabă că ajutorul acestui fundament empiric ar putea s ă i ofere spiritului o existenţă reală - şi asta fără ca viaţa s, plătească nota.

Noţiunea de corp viu prezintă mai puţine dificultăţi in calea explicării, pentru scopul pe care ii urmărim aici. decît noţiunea generală de viaţă: corpul se percepe, el este accesibil experienţei noastre, ei se oteră posibilităţii noastre de a percepe. Prin ur-inare, vom fi de acord să spunem că corpul este un sistem de unităţi materiale adapiat ^copurilor vieţii şi interior coordonat; este un fenomen sesizabil prin simţuri sau - mai simplu - *o dispoziţie adaptată a materiei* care face posibilă fiinţa vie. Pentru a evita orice confuzie, doresc să atrag atenţia asupra faptului că, în definiţia corpului, nu am tăcut să intervină ceea ce desemnez prin termenul vag de "fiinţă vie". Această separare, pe care nu \reau pentru moment nici sa o apăr, nici să o critic, are ca scop să ne permită să considerăm corpul, nu ca pe o simplă alcătuire materială, ci ca pe un sistem material pregătit pentru **viaţă, care face posibilă viaţa cu condiţia totuşi să admitem că în ciuda dispoziţiilor** sale. şi oricare ar fi ele. el nu ar putea trăi **fără** să intervină "natura vie". Căci. lăsînd la o parte sensul pe care 1-ar putea avea această **"natură** vie". **îi lipseşte corpului, atunci cînd îl privim** ca atare, ceva indispensabil vieţii: *psihicul.* Este

ceea ce ne arată in primul rind experienţa noastră imediată, cea pe care o trăim vizavi de noi înşine, şi apoi experienţa imediată , care o trăim vizavi de ceilalţi; este ceea ce ştim prin deducţii ştiinţifice în privinţa vertebratelor superioare, şi nu mai puţin în cea a animalelor inferioare şi a plantelor.

Oare ar trebui să punem pe acelaşi plan. să identificăm "natura vie", despre care am vorbit adineaori, şi psihicul pe care îl cunoaştem imediat prin conştiinţa umană, şi să reconstituim astfel antica dualitate, bine cunoscută, a sufletului şi corpului'? Sau mai degrabă există o oarecare motivaţie care să autorizeze o separare între natura vie şi viaţă? Ar trebui să admitem că şi sufletul este un sistem adaptat pentru un scop, o *dispoziţie* caie nu mai este numai a materiei pregătite pentru viaţă, ci a *materiei irâitoare,* sau mai exact a *procesului vieţii.* Nu sînt deloc sigur că această modalitate de a vedea lucrurile ar fi general acceptată: simeni atît de obişnuiţi cu ideea că sufletul şi corpul constituie unitatea vie. incit avem înclinaţia de a considera sufletul ca o simpla organizare a proceselor vitale care se derulează în coip.

In măsura în care experienţa noastră ne permite să tragem concluzii asupra naturii sufletului, ea ne arată procesul psihic în vnendenţa sa de sistemul nervos. Ştim cu suficientă certitudine ea distrugerea unor părţi ale creierului provoacă deteriorări psihice corespunzătoare. Măduva spinării şi creierul conţin. în ansamblu, conexiunile căilor senzoriale şi motrice, ceea ce s-a [1] urnit îndeobşte *arc reflex.* Ce trebuie să înţelegem prin acest : uncii. *Un* exemplu simplu ne va permite să-1 explicăm. Atin->em cu degetul un obiect fierbinte - îndată căldura excită termi--iţiile nervilor tactili. Această excitaţie modifică starea căii erente pînă la măduva spinării şi de aici pînă la creier. Dar ,,~ia în măduvă, celulele ganglionare au captat excitaţia tactilă: — au transmis modificarea stării către celulele ganglionare mo-trice din vecinătate care, la rîndu-le, excită muşchii braţului, provocînd astfel o bruscă contractură musculară şi retragerea mîinii. Toate acestea se derulează cu o asemenea rapiditate îneît. adeseori, percepţia conştientă a durerii nu se produce decîî atunci cînd mîna a fost deja retrasă. Reacţia se produce, aşac* • automat şi nu' devine conştientă decît mai tîrziu. Eul care percepe ia cunoştinţă de ceea ce s-a petrecut în măduvă sub form:; unei imagini pe care o asociază cu concepte şi cuvinte. Cu ajutorul unui act reflex de acest gen. adică o excitaţie care- vine <")<* la exterior spre interior şi un impuls care merge în sens invers ne putem tace o idee despre procesele care servesc ca bază psihicului. Să luăm acum un caz mai simplu: auzim un zgomot indistinct care, iniţial, nu arc ah efect decit de a ne incita să-1 ascultam pentru a descoperi ce este ei. in acest caz, excitaţia auditiva declanşează o suită de reprezentări, adică de imagini care 1 se asociază. Acestea sînt fie imagini auditive, fie imagini v i zuale, fie imagini afective. Folosesc termenul ■'imagine"nuin;ii în sensul de reprezentare. Im fapt psihic oarecare nu poate, evident, să devină conţinut al conştiinţei decît dacă este prevăzut cu un caractei reprezentativ, dacă osie *imaginabil'.* Numesc, deci. *imagini* toate conţinuturile conştiente pentru că ele sini reproduceri ale proceselor cerebrale.

La seria de imagini declanşată de excitaţia auditivă vine să se adauge brusc o imagine-amintne auditivă asociată cu o imagine

[1] C) definiţie mai precisă a acestui p inconştient nu poate es o găsim ;ud. ::i! ,'on!: la 1 iacă se u o repi ezeni

erbală. Hste evident că orice lormă > se comportă ca şi conţinuturile conşiienti/aiă. percepţia trebuie si v ei bale. în acest sens. nu este nevoi percepţiei lespective: deveni conştient dec epţie exterioară, fie ea şi am

per .11 inconştient: pentru eze la ajutorul unei >epre/ o reprezentare foarte pre de pildă, poate fi reprezentată

vizuală, de pildă, un şarpe cu clopoţei şi zgomotul său specific. Un semnal de alarmă se declanşează automat în toată musculatura; arcul reflex este complet. Dar acest caz se deosebeşte de cel precedent pentru că un proces cerebral, o suită de imagini mentale, s-a inserat între excitaţia senzorială şi impulsul motric. Brusca tensionare a corpului declanşează la rîndu-i fenomene cardiace şi circulatorii; acest ansamblu capătă psihic forma de spaimă.

Pute;n astfel să ne facem o idee de ceea ce este psihicul. El se compune din reproducerile proceselor simple în creier şi din reproducerile acestor reproduceri într-o serie aproape infinită. Aceste reproduceri au proprietatea de a tî *conştiente.* Natura conştiinţei este o enigmă a cărei soluţie eu nu o cunosc. In chip pur formal, am putea spune că psihicul este considerat ca fiind conştient pornind din momentul în care el intră în relaţie cu eul. Dacă această relaţie nu există, el este inconştient. Uitarea arată cît de des şi cu cită uşurinţă conţinuturie [psihicului] îşi pierd contactul cu eul. De aceea ne place să comparăm conştiinţa cu lumina unui proiector. Numai obiectele asupra cărora cade fascicolul luminos intră in timpul percepţiei mele. Dar dacă se în-tîmplă ca un obiect să r,mîn, în umbră, totuşi el nu a încetat să existe; numai că nu-1 vedem. Prin urinare, conţinutul psihic despre care nu am cunoştinţă se află şi el pe undeva iar starea în care se găseşte el, după toate aparenţele, nu diferă de cea în care era cînd eul îl vedea'.

" Spotul luminos al proiectorului evocă mai degrabă faptul atenţiei. Adică al concentrării mentale care face ca din noianul de senzaţii şi impresii externe şi/sau interne să izolăm ceea ce ne interesează în mod deosebit. Este ceva asemănător cu o lupă care amplifică imaginea vizuală a unui obiect sau cuvînt dintr-o serie mai mult sau mai puţin distinctă. (N. Tr.)

' Există totuşi o diferenţă: conştientizarea adaugă obiectului respectiv o dimensiune afectivă subiectivă, care provine din intervenţia complexelor personale ale individului care conştientizează. Dacă un apus de soare, de pildă, nu este în sine decît un apus de soare, el capătă a valoare afectivă nuanţată atunci cînd este perceput de o persoană anume, (N. Tr.)

în aceste condiţii, conştiinţa trebuie că este suficient explicată considerînd-o în relaţie cu eul. Dar punctul critic este eul. Oare. ce trebuie să înţelegem prin acest cuvînt? După toate probabilităţile avem de-a face cu un factor a cărui alcătuire este variată. El se sprijină pe reproducerea funcţiilor senzoriale care transmit excitaţiile venind din exterior şi din interior; în plus, ei se bazează pe o acumulare enormă de reproduceri de imagini ale trecutului. Toate aceste componente foarte diverse au nevoie de o puternică coeziune, iar noi am constatat că această sarcină îi revine conştiinţei. Astfel, conştiinţa pare a fi precondiţia indispensabilă eului. Dar. pe de altă parte, conştiinţa nu este posibilă fără eu. Această contradicţie aparentă poate fi respinsă dacă admitem că şi eul este o reproducere: a unui mare număr de procese şi a conexiunii lor; o reproducere a tuturor proceselor şi conţinuturi lor care constituie conştiinţa eului! Multitudinea lor constituie o unitate deoarece raportul lor cu conştiinţa este un soi de gravitaţie care atrage elementele particulare spre un centru probabil virtual. Astfel se face *că* nu vorbesc numai de eu, ci de *un complex al eului,* admiţînd, ceea ce este fundamental, că acest eu. fiind o alcătuire foarte variabilă, deci instabilă, nu ar fi pur şi simplu eul. (îmi este imposibil să mă opresc aici la transformările clasice ale eului pe care le întîlnim la alienaţi şi în vis.)

Această concepţie a eului ca alcătuire de elemente psihice ne conduce logic la următoarea întrebare: Oare. eul este imaginea centrală, adică reprezentantul exclusiv al totalităţii fiinţei umane? Oare. conţine şi exprimă el toate conţinuturile şi toate funcţiile?

Răspunsul trebuie să fie negativ. Conştiinţa eului este un

complex care nu înglobează totalitatea fiinţei umane: ea a uitat mai mult decît ştie[4]. Ea a auzit şi a văzut o infinitate de lucruri de care nu a avut niciodată habar. Ea nu a ştiut nimic de gîn-durile care răsăreau dincolo de hotarele ei. Eul nu are nici cea mai vagă idee despre reglarea atît de incredibil de importantă a proceselor corporale interne, care intră in sarcina sistemului nervos vegetativ. Ceea ce eui conţine ia el este, probabil, partea cea mai infimă din ceea ce ar uebui >ă conţină o conştiinţă completă. Prin urmare, eul nu po.ite fi deciî un complex parţial. Probabil că el este acel complex originar *a* cărui coeziune internă este conştiinţa. Dar, oare, sa se limiteze conştiinţa numai la complexul eui ui? Intr-adevăr, nu vedem de ce numai coeziunea unei anumite părţi a funcţiilor senzoriale şi a unei anumite părţi a materialeloi provenind din amintne ar trebui să lie, în exclusivitate, conştiinţă. Şi completele văzului ^i auzului dispun de o organizare perfectă înăuntru. Nu există nici un motiv de a nu admite faptul ca nu ar putea fi şi ele conştiinţă . Cazul Helenei Keller, o surdă, mută şi oarbă, arată perfect că simţul tactil şi cel cenestezic sint suficiente pentru a construi şi a face posibilă o conştiinţă, limitată ce-i drept, numai la aceste simţuri lată de ce îmi reprezint conştiinţa eului ca o aicătuire din diverse "▪conştiinţe senzoriale", diversele conştiinţe particulare independente au fuzionat în unitatea eului plasată deasupra lor.

Dar cum conştiinţa eului nu înglobează nicidecum toate activităţile şi nici toate fenomenele psihice, altfel spus întrucît ea nu conţine în ea toate reproducerile, iar voinţa, în ciuda eforturilor sale, nu izbuteşte să penetreze în unele regiuni care îi rămîn închise, problema se pune de a şti dacă nu există o coeziune analoagă conştiinţei eului care ar îngloba toate activităţile psihice, un soi de conştiinţă mai înaltă şi mai vastă în care s-ar cuprinde şi eul. Este posibil ca eul nostru să fie şi el înglobat într-o conştiinţă mai perfectă, ca un cerc mai mic într-un cerc mai mare.

Tot aşa cum activităţile văzului, auzului, etc, oferă o imagine a lor care. raportată la un eu. crează caracterul conştient al acestei activităţi, şi eu! poate ft considerat, după cum am arătat, ca o ima«ine a totalităţii activităţilor pe care le cuprinde. Ba chiar am putea pretinde ca toate activităţile psihice laolaltă să producă o imagine care ar cuprinde esenţialul naturii lor, altminteri nu le-am putea considera drept psihice. Astfel, nu vedem de ce activităţile psihice inconştiente nu ar avea şi ele acest caracter de imagini, ca şi cele care se prezintă conştiinţei noastre. întrucît omul. după cum se pare, este o unitate vitală care se cuprinde pe sine. am lî tentaţi să conchidem că imaginile tuturor activităţilor psihice ar putea fi cuprinse într-o imagine de ansamblu a omului total şi văzute de el ca un eu.

împotriva acestei ipoteze, nu voi prezenta nici o obiecţie esenţială; totuşi ea va rămine reverie goală atîta vreme cît nu vom resimţi nevoia de a o utiliza pentru a explica oarece. Chiar dacă simţim nevoia să recurgem la ideea unei conştiinţe superioare pentru a explica unele fapte psihice, aceasta ar rămîne totuşi o simplă ipoteză. Căci înţelegerea noastră nu are puterea să dovedească că există o conştiinţă superioară celei pe care o

[4] Nu este vorba aici numai de uitare. *Rc/idun-u.* în accepţia ei fivudiană, îşi are rolul bine determinat în limitaiva hotarelor conştiinţei. Din nefericire. Jung, după despărţirea dramatică de mai virstnicul său contrate şi mentor spiritual (Fieud), a evitat, cit a fost cu putinţă, să insiste prea mult asupra acestui concept care ocupă un ioc central în psihanaliză. (N. Tr.)

[5] incercind să evite conceptul de refulare (v. n. 4), Jung caută să ne convingă cu alte exemple că conştiinţa are o ai ie mai largă, că ea nu se limitează la hotarele "complexului eului". In fond. el încearcă să definească conceptul de *lotuliiuiv psihică*, care înglobează conştientul şi inconştientul, dar tară a insista asupra elementelor refulate ale inconştientului. (N. Tr.)

cunoaştem. întotdeauna va rămîne posibilitatea ca, în umbra de dincolo de conştiinţa noastră, lucrurile să fie foarte diferite de ceea ce ne **permit** să ne imaginăm cele mai îndrăzneţe dintre minţile inventive.

Voi reveni asupra acestei probleme mai tîrziu în expunerea mea. Pentru moment, o vom lăsa de-o parte pentru a ne reîntoarce la prima chestiune a sufletului şi corpului. După tot ceea ce am spus pînă acum. am putea să ne facem o părere despre ideea de *suflet, a cărui esenţă frapează ca fenomen ne reproducere.* Sufletul este o suită de imagini, in sensul cel mai larg: dar el nu este o juxtapunere, .-. au o nceesiune fortuită: el este. dimpotrivă, o construcţie logică şi <!"iată în cel mai înalt grad. un soi de viziune în imagini a ncti .-■'"iţiloi vieţii. Şi după cum materia corpului apt pentru viaţă are > ovoie de psihic pentru a-şi exercita activitatea vitală, lot aşa şi .uHetul' presupune corpul viu, pentru ca imaginile sale să poată ,i existe.

Suflet şi coip sînt probabil un cu; iu autagontsc ca atare, ele exprimă *o singură fiinţă* a cărei natu i nu poate ti înţeleasa numai prin manifestarea sa materială ;, nici prin percepţia internă imediată. Se ştie că o concepţie antu ■'■ face să se nască omul din întîlnirea dintre m suflet şi un corp i'ără îndoială, este mai e-xact să spunem că o fiinţă vie necunoscută, despre natura căreia nu s-ar putea spune nimic, exceplînd faptul că in acest mod desemnăm noi o substanţă vie. apare e tenor sub forma unui corp material şi se percepe interior ca o suită de imagini ale acthită-ţilor vitale care se derulează în corp. La urma urmei, ne întrebăm dacă această separare a sufletului şi corpului nu este. la drept vorbind, o măsură pe care a luat-o înţelegerea noastră

" Pentru .lung sufletul si psihicul sîтн identice. De obicei. în scrierile sale. el foloseşte termenul *psyche* pentru a cuprinde aceste două înţelesuri. R,mine in saicina traducătorilor să decidă folosirea altenia[!] .i\ a a lor. i \. i:. ;■

pentru a provoca luarea de cunoştinţă, o distincţie indispensabilă cunoaşterii unei stări de lucruri sub două aspecte cărora le-am acordat, fără nici un drept, o realitate independentă.

Intervenţia ştiinţei nu ne-a permis să sesizăm enigma vieţii **nici în materia organică şi nici în misterioasele** serii de imagini **ale sufletului. Aşa că sîntem mereu în căutarea** "naturii vii"a **cărei existenţă trebuie să o admitem dincolo de ceea ce** am putea **atinge noi prin experienţă**[7]**. Cînd cunoşti abisurile** fiziologie^ eşti **cuprins de ameţeală, iar cel care ştie cîte ceva despre su^et** d<s **peră la ideea că această fiinţă stranie şi fugitivă ar nutca sî "cunoască" niciodată nimic, decît într-o manieră** na' "iv't a **proximativă.**

Din acest punct de vedere, am putea să ne pierdem spt- ■> * de a ajunge la ceva esenţial în privinţa acestui factor *-ndeu* **multiple faţete care s-a numit "spirit". Un singur** punct pau **că "natura vie" rezumă ideea vieţii în corp, spiriiu**[1] **cs<o matul noţiunii de "natură psihică"; adeseori, de altrr.'vte" ' ^ sim cuvîntul "spirit" confundîndu-1 cu acela de suflot i>i <suşi, "spiritul" este la fel de nebulos ca şi "natr'a** vr' **' îndoiala pe care o avem asupra identităţii finale** a **su'lcti ' corpului se întoarce asupra opoziţiei aparente întie "sp" '" ţ "natură vie". Fără îndoială că şi ele sînt unul şi acelaşi luci**

Oare ne sînt necesare asemenea aproximări? Nu ne-a": pi tec. mulţumi cu contrastul deja suficient de misterios dintre ps'hic ş[1] **corp? Din punctul de vedere al ştiinţelor naturale este ceea ce** ar **trebui să facem. Dar mai există şi un punct de vedere** impus de **morala cunoaşterii noastre, care nu numai că ne permite** dar **ne** şi

Jung crează sentimentul că "natura vie" ar fi ceva misterios, uitînd că nu avem (şi) aici decît un termen convenţional cu care vrem să desemnăm o anumită ***stare de lucruri*** **care se oferă percepţiei noastre şi care diferă de ceea ce s-a numit materie anorganică. (N. Tr.)**

impune să mergem mai departe şi să trecem această barieră aparent insurmontabilă: acest punct de vedere este cel al *psihologiei.*

In meditaţiile de pînă acum, eu m-am plasat în punctul de vedere realist al gîndirii ştiinţelor naturale, fără a mă îndoi de fundamentele pe care m-am bizuit. Dar pentru a putea explica pe scurt ce înţeleg prin punct de vedere psihologic, trebuie să arăt o, putem avea serioase îndoieli asupra dreptului exclusiv al acestei concepţii realiste. Să luăm ca exemplu ceea ce. pentru înţelegerea naivă, este lucrul cel mai real: materia. Nu posedăm asupra naturii materiei decît ipoteze obscure teoretice, imagini ceatc de sufletul nostru. Mişcarea ondulatorie. sau emanaţia solară care atinge ochiul meu este transformată de el în lumină. Sufletul meu este cel care, cu bogăţia sa de imagini, atribuie lumii culoare şi sunet, iar ceea ce eu consider drept certitudinea cea mai raţională reală dintre toate, experienţa, este. în forma sa cea mai elementară, un edificiu peste măsură de complicat, format din imagini psihice . Prin urmare, nu mai rămîne, în mare, aproape nimic care să fie experienţă imediată în afara psihicului. Totul este transmis, tradus, filtrat, alegorizat, deformat şi chiar falsificat de către el. Noi sîntem în aşa măsură înveşmîntaţi într-un nor de imagini schimbătoare şi iluzorii la infinit, încît am

d Şi totuşi, experienţa nu este eni .lung. e subiectivă pe cît ar vrea să ne facă să mai a.cs adus ca revoluţionar putinţă nimic din ceea ce secolul nostru. atribuie lărîmul ştiinţei şi tehnicii. Dacă totuşi Jung doză cam mare de relativitate este pentru că, ca de obi- rile sale. şi capra şi varza. cei. el vrea să împace, în nd se expun mediilor teologale el ; adiesc e grijă să nu le supere peste măsură, şi acest .sens îşi îndulceşte tonul şi cutezanţa pozithistă. Apoi procedează tamar pe dos. cînd vrea s,-i cîştige pe reprezentanţii ştiinţei. (N. Tr.)

" Experienţa noastră este mediată de psihic. De aceea nu poate fi numită -imediată". (N. Tr.)

putea afirma, ca şi marele sceptic bine cunoscut: "Nimic nu este adevărat - şi nici măcar ceea ce zic eu acum". Acest nor este atît de gros şi de înşelător în jurul nostru încît a fost necesar să inventăm ştiinţele exacte pentru a sesiza cel puţin o luminiţă din ceea ce s-a numit natura "reală" a lucrurilor. Este adevărat că. pentru înţelegerea naivă, această lume mult prea opacă nu pare de fel nebuloasă; dar dacă intrăm în inima unui primitiv şi comparăm imaginea sa despre lume cu conştiinţa unui om civilizat, ne putem face o idee despre marea umbră în care. şi noi, orbecăim[10].

Tot ceea ce ştim despre lume şi tot ceea ce cunoaştem în chip mai imediat nu sînt decît conţinuturile conştiinţei care curg din izvoare îndepărtate şi obscure. Nu am intenţia să constat valoarea relativă a lui *'esse in re,* adică a realului, şi nici pe cea a punctului de vedere idealist a lui *esse in intellectu solo:* dar aş vrea să apropii aceste extreme care se opun, cu ajutorul unui *esse in anima;* altfel spus: cu ajutorul *punctului de vedere psihologic. Noi nu trăim imediat decît în lumea imaginilor.*

Dacă luăm în serios acest punct de vedere, rezultă consecinţe deosebite, pentru că nu vom mai putea subordona validitatea faptelor psihice nici criticii cunoaşterii şi nici experienţei ştiinţelor naturale". Singura întrebare ar fi următoarea: Oare putem afirma că există ceva ce s-ar putea numi conţinut al conştiinţei? Dacă există aşa ceva, el îşi are propria valoare. Nu vom putea invoca ştiinţele naturale decît în cazul în care conţinutul ar

[10] Afirmaţia este, desigur, exagerată. Pentru că mentalitatea omului modern, chiar dacă mai păstrează multe din superstiţiile şi credinţele primitive, are şi o dimensiune ■•ştiinţifică"(obiectivă) pe care lumea primitivă nu a cunoscut-o. Trecerea de la gîndirea magică, de la credinţa in forţele oculte, la gîndirea cauzală este *un salt calitativ* în istoria gîndirii umane, cu consecinţe incalculabile care abia se fac simţite în zilele noastre. (N. Tr.)

" Adică, nici filozofiei şi nici ştiinţei. (N. Tr.)

pretinde să fie o afirmaţie asupra unui obiect al experienţei exterioare; nu se va putea invoca teoria cunoaşterii decît în cazul în care ceva necunoscut ar fi prezentat ca cunoscut. Să luăm un exemplu pe care îl cunoaştem cu toţii: ştiinţele naturale nu au descoperit nicăieri vreun zeu oarecare; critica cunoaşterii demonstrează imposibilitatea de a-1 cunoaşte pe Dumnezeu; dar sufletul face un pas în faţă şi afirmă că are experienţa lui Dumnezeu. Dumnezeu este o realitate psihică pe care nu o putem experimenta în chip imediat. Dacă nu ar fi fost aşa, atunci niciodată, dar niciodată, nu s-ar fi vorbit despre Dumnezeu[12]. Iată un fapt care are valoare în sine, fără a mai fi nevoie de mărturii de alt ordin decît cel psihologic; el este inaccesibil tuturor formelor de critică ne-psihologică. El poate fi obiectul experienţei celei mai imediate, şi, prin urmare, reale, care nu poate fi distrusă de nici o mărturie. Numai oamenii care refuză să considere faptele sau cei care nu se pot dezbăra de superstiţie rămîn închişi la acest adevăr. Atîta vreme cît experienţa lui Dumnezeu nu ridică pretenţia de a deveni o valoare generală sau o afirmaţie absolută a existenţei lui Dumnezeu, ea rămîne în afara oricărei critici[13]: un fapt iraţional, ca, de pildă, faptul că există **elefanţi** nu trebuie supus nici unei critici. în fond, experienţa lui Dumnezeu are o valoare relativ generală, în aşa fel încît toată lumea ştie cumva ce semnifică expresia "experienţa lui Dumnezeu"[14]. O psihologie ştiinţifică trebuie să recunoască că această experienţă este relativ frecventă. Ba ^liia. trebuie să ţinem cont de ceea ce s-a descris ca superstiţie. Atunci cînd cineva afirmă că vede spirite sau că este vrăjit, dacă nu avem de-a face aici cu o simplă modalitate de exprimare, sîntem în prezenţa unui fapt în aşa măsură de general încît fiecare ştie ce trebuie să înţeleagă prin "spirit"' sau prin "a fi vrăjit"'\ Prin urmare, putem fi siguri că în cazuri de acest gen avem de-a face. de asemenea, cu un anumit complex psihic, la fel de real ca şi lumina pe care o văd. Desigur că eu nu ştiu cum să dovedesc existenţa spiritului unui mort în experienţa externă; după cum nu-mi pot reprezenta nici procedeele logice prin care ani putea dovedi, în chip convingător, că există viaţă după moarte; dar trebuie să-mi explic faptul că. din toate timpurile şi în toate locurile, sufletul afirmă că a avut experienţa spiritelor, după cum trebuie să ţin cont şi de faptul că un mare număr de oameni neagă complet această experienţă subiectivă[16].

După aceste explicaţii cu caracter mai degrabă general, aş

[12] în realitate, în această privinţă, lucrurile nu stau chiar aşa. Dumnezeu poate fi pur şi simplu, după cum afirmă Freud, o reactualizare a experienţelor emoţionale pe care le-a trăit fiecare din noi, în perioada copilăriei, alături de părinţi. Aceste impresii arhaice s-au fixat în inconştient şi revin în viaţa omului adult în perioadele de criză care, trebuie să o recunoaştem, nu lipsesc. Desigur că, ulterior, ele sînt greu de izolat şi identificat, cu atît mai mult cu cît credinţele şi imaginile religioase care se transmit pe cale culturală vin saşi pună propria lor amprentă. (N. Tr.)

[13] în realitate, aşa ceva este cu neputinţă. Istoria religiilor (ca şi cazuistica psihiatrică) abundă de cazuri în care o "experienţă personală" a lui Dumnezeu a fost afirmată ca realitate obiectivă şi, nu de puţine ori, aclamată ca o nouă formă de religie. Dacă luăm exemplul mişcărilor eretice care au pigmentat istoria creştinismului, ca şi vînătoarea de vrăjitoare a Evului Mediu, vedem cum experienţele personale în ale religiei se impun cu ardoare în viaţa socială, ameninţînd stabilitatea ordinii constituite. (N. Tr.)

[14] "Valoarea generală'' a experienţei lui Dumnezeu se explică, simplu, prin fenomenul transmiterii informaţiilor culturale. Nimic, în acest sens, nu dovedeşte că această "experienţă" ar avea o obîrşie naturală (.situată cumva în suflet). Pe de altă parte, oamenii comit confuzii grave atunci cînd cred că înţeleg sensul afirmaţiei "experienţa lui Dumnezeu". Pentru că această experienţă nu este de fel identică în creştinism, să zicem, şi în *taoism.* (N. Tr.)

[15] Expresii de acest gen participă la fondul comun cultural al umanităţii.

[16] Jung s-a declarat deja un empirist, adică un individ care nu se lasă **influenţat** de argumente filozofice, de speculaţii mistice sau de axiome ştiinţifice, ci de datele experienţei imediate. (N. Tr.)

vrea să revin la noţiunea de spirit pe care concepţia noastră realistă nu ne-a permis să-1 sesizăm nicăieri. Spiritul (ca şi Dumnezeu) este un obiect al experienţei psihice; nu-i putem descoperi nici o manifestare exterioară şi nici nu-1 putem înţelege raţional, dacă folosim acest cuvînt în adevăratul său sens. Cînd ne eliberăm de prejudecata care constă în reducerea unei noţiuni fie la obiectele experienţei externe, fie la categoriile apriorice ale cunoaşterii, ne putem dirija atenţia şi curiozitatea spre această fiinţă particulară, încă necunoscută, cate s-a desemnat prin cu-vîntul spirit. Intr-un asemenea caz. este întotdeauna util să aruncăm o privire asupra etimologiei presupuse a cuvîntului[17]. căci adeseori istoria sa proiectează o lumină surprinzătoare asupra naturii obiectului psihic care îi este fundamentul.

Cuvîntul german *Geist* (spirit) are sensul de fiinţă supra-terestră opusă corpului. încă din cele mai vechi timpuri, adică în germana veche (corespunzător anglo-saxonului *gast).* După Kluge. sensul fundamental al cuvîntului nu este sigur. Totuşi, se pare că ar fi avut legătură cu nordicul *geisa* (fiinţă furioasă), cu goticul *usgaisyan* (a-ţi ieşi din fire) şi cu englezescul *aghast* (excitat, mînios). Alte expresii lingvistice vin să consolideze aceste raporturi. *Von Wust befallen werden* (a fi cuprins de mînie) indică faptul că ceva a căzut pe cineva, că s-a aşezat peste el, că îl călăreşte, "1-a împins diavolul", este posedat, ceva a intrat în el, etc. în stadiul prelogic, dar încă şi azi în limbajul poetic - care îşi datorează eficacitatea aspectelor primitive con-servate -, afectele sînt personificate prin demoni: a fi îndrăgostit înseamnă a fi fost rănit de săgeţile lui Amor; Eros a azvîrlit printre oameni mărul discordiei, etc. Cînd "furia ne scoate din minţi", este evident că nu mai sîntem identici cu noi înşine şi că un demon, un spirit, ne-a luat în stăpînire.

Atmosfera primordială din care a ieşit odinioară cuvîntul "spirit" continuă să existe în noi, dar, este adevărat, la o scară psihică uşor dedesubtul conştiinţei. După cum o arată spiritismul modern, această fracţiune a mentalităţii primitive poate sui la suprafaţă fără prea mare osteneală. Dacă este să se confirme derivarea etimologică (în ea însăşi foarte plauzibilă), atunci spiritul ar fi ca şi o copie a afectului personal. Să luăm un exemplu: atunci cînd cineva se lasă împins spre afirmaţii imprudente, se spune că 1-a luat limba pe dinainte, că i-a scăpat, dovedind astfel că vorbirea lui a devenit o fiinţă independentă care 1-a ispitit. în limbajul psihologic spunem: *orice afect are tendinţa de a deveni un complex autonom,* de a se detaşa din ierarhia conştiinţei şi, în măsura posibilului, de a antrena eul împreună cu, el. Nimic surprinzător, aşadar, dacă înţelegerea primitivă vede aici activitatea unei fiinţe străine, invizibile, a unui ''spirit". Spiritul este atunci imaginea afectului psihic şi acesta este motivul pentru care anticii numeau spiritele, pe bună dreptate, *imagines,* imagini.

Să ne întoarcem acum spre alte utilizări ale noţiunii de "spirit". Fraza: "Cutare face ceva în spiritul tatălui său" are un sens dublu, căci cuvintul "spirit", în acest caz, face aluzie deopotrivă la spiritul unui mort şi la o *atitudine mentală,* la o manieră spirituală. Iată şi alte expresii: "s-a manifestat un spirit nou", "ne găsim în prezenţa unui nou spirit"; aceste expresii încearcă să traducă o reînnoire de atitudine mentală. O reprezentare fundamentală este şi aceea a unei luări în posesiune de către un spirit care a devenit într-o locuinţă, de pildă, un *spiritus rector.* Dar am putea, de asemenea, să spunem cu nelinişte: "în această familie domneşte un spirit [duh] rău".

[17] Analiza etimologică face parte din metoda dezvoltată de Jung numită *amplificare.* Amplificarea compară obiectul psihic de analizat cu o suită de reprezentări analoage prezente în materiale culturale diverse: mituri, basme, relatări de experienţe mistice, credinţe, superstiţii, etc. (N. Tr.)

Aici nu mai este vorba de personificarea afectului, ci de reprezentarea unei modalităţi de gîndire sau- în limbaj psihologic -de o atitudine. O atitudine rea, care se traduce printr-un spirit [duh] rău, are prin urmare, pentru o minte naivă, cam tot aceeaşi funcţie psihologică ca şi un afect personificat. Mulţi se vor arăta nedumeriţi pentru că, de obicei, se înţelege prin "atitudine" o formă de adaptare la o situaţie, deci o activitate a eului conştient, deci o intenţie vizibilă. Dar atitudinea sau maniera de a gîndi nu este întotdeauna, aşa cum ar trebui, produsul voinţei. Cel mai adesea, ea îşi datorează particularitatea contagiunii mentale, alt fel spus exemplului şi influenţei mediului. Ştim că uneori atitu dinea negativă a unora otrăveşte atmosfera; exemplul lor rău este contagios; ei îi fac pe ceilalţi să devină nervoşi pentru că sînt intolerabili. La şcoală, este suficient un singur copil turbu lent pentru a perverti spiritul întregii clase; şi viceversa: carac terul vesel şi candid al unui copil poate limpezi şi transfigura atmosfera sumbră a unei familii cu condiţia, desigur, ca exem plul cel bun să corecteze atitudinea particulară a fiecăruia. Prin urmare, o atitudine se poate impune împotriva voinţei conştiente -"'exemplele rele corup bunele moravuri". Sugestia maselor este exemplul cel mai clar în acest sens.

Atitudinea sau modalitatea spirituală se pot impune conştiinţei, la fel ca un afect, din interior sau din exterior şi, prin urmare, se traduc prin aceleaşi metafore de limbaj. La prima vedere, atitudinea pare mai complicată decît afectul. Dar dacă privim mai îndeaproape, nici vorbă de aşa ceva. De fapt, majoritatea atitudinilor se bazează, în mare, pe un soi de *sentinţă* care îmbracă adeseori caracterul unui proverb. în anumite atitudini descoperim imediat sentinţa căreia i se supun; putem vedea chiar şi de unde s-a împrumutat această maximă înţeleaptă. De foarte multe ori atitudinea se caracterizează printr-un singur cuvînt, de obicei un *ideal.* Nu arareori se întîmplă ca chintesenţa unei atitudini să nu fie nici o sentinţă şi nici un ideal, ci o personalitate pe care o venerăm şi pe care încercăm să o imităm .

Educaţia utilizează aceste realităţi psihologice şi încearcă, cu ajutorul sentinţelor şi idealurilor, să sugereze atitudini convenabile dintre care foarte multe rămîn cu adevărat eficace sub forma durabilelor reprezentări superioare. Ca şi spiritele, ele au luat în stăpînire o fiinţă omenească. La un stadiu mai primitiv, viziunea magistrului sau a pastorului este cea care instruieşte, care concretizează într-o persoană reprezentarea superioară diriguitoare, pînă într-acolo încît să o transforme într-o manifestare percepută.

Ne apropierii astfel de o noţiune a "spiritului" care depăşeşte cu mult forma verbală animistă. Sentinţa învăţată sau înţelepciunea proverbială este. în general, suma numeroaselor experienţe şi eforturi ale indivizilor, o concluzie condensată în cîteva cuvinte expresive. De pildă: dacă am supune unei analize aprofundate euvintui evanghelic: "primii vor fi ultimii", încereînd să reconstruim toate elementele care au dus la această condensare de înţelepciune de viaţă, ar putea să ne surprindă abundenţa şi maturitatea experienţelor vitale cuprinse în ele. Este un cuvînt "impunător" care acaparează puternic sensibilitatea şi o poate poseda multă vreme[1]". Aceste maxime sau idealuri care cuprind

[1S] Jung e\it, aici, ca de altfel în aproape întreaga sa operă, să facă apel la vocabularul psihanalizei freudiene. El vorbeşte de "ideal"' dar nu pronunţă nici un cuvînt despre *idealul eului,* despre *supraeu.* Vorbeşte despre imitarea unei personalităţi dar nu se referă la faptul, evidenţiat de Freud, că supraeul se formează după imaginea părinţilor individului , ca şi după aceea a persoanelor care l-au impresionat cel mai mult. (Reamintim că în a doua topică i'reudiană, aparatul psihic al individului este constituit din trei instanţe: şinele, eul ţi supraeul.) (N. Tr.)

[11] Poate că forţa de sugestie a acestei ziceri nu rezidă atît în experienţa

experienţa cea mai vastă a vieţii. împreună cu reflecţia cea mai profundă constituie ceea ce noi numim "spirit" în cel mai înalt sens al termenului. Dacă o reprezentare superioară de acest gen obţine o supremaţie fără limite, spunem că viaţa trăită sub conduita sa este o viaţă condiţionată de spirit, o viaţă spirituală. Cu cit este mai absolută influenţa reprezentării superioare, cu atît mai mult ea este mai constrîhgătoare, cu atît mai mult se comportă ca un complex autonom care se impune ca o realitate de nezdruncinat în faţa conştiinţei eului.

Şi totuşi, nu trebuie să uităm că maximele sau idealurile de acest gen - adică cele mai înalte dintre toate - nu sînt formule magice care au un efect absolut; ele nu pot izbuti să domine decit în anumite condiţii, atunci cînd, in interiorul subiectului, ceva este gata să le primească, un afect gata să primească ceea ce îi oferă ele. Numai prin intermediul sensibilităţii, ideea sau forma pe care ar putea să o capete reprezentarea superioară s-ar putea transforma în complex autonom. Dacă nu ar sta aşa lucrurile, ideea ar rămîne sub dependenţa bunului plac conştient, un simplu jeton al unei prezenţe intelectuale fără formă determinantă. Căci ideea. atunci cînd nu este decît o simplă noţiune intelectuală, nu exercită nici o influenţă asupra vieţii, pentru că, în această stare, ea nu mai este decît un simplu cuvînt [u]. Dar, pe de

den

■feiă

1 sk- nueresani de \ăzut cum (şi spectrul larg al \ieţii oolii^v ia i abundentă de exemple în acest sens) opiniile şi anrene'"'? re!'" ■"" '■«■'•iile. cele mai evidente ■jju "ia numea cocoşului"" - atunci cînd pro\ir de la persoane de vază -. sînt citate aproape cu veneraţie, ca şi cum ar n opinii preţioase menite să risipească neuura din cutare domeniu ai vieţii sociale. (N. Tr.)

[J]" In realitate, aşa cum am arăt?t deja la nota '19. ceen ce face ca o reprezentare superioară să se impună publicului este impactul personalităţii celui care o susţine. Pentru că o personalitate cu greutate absoarbe afectivitatea publicului care se arată gata să înghită orice, fă: a r.L-i -.< obiecţie.

altă parte, cînd ea deţine valoarea unui complex autonom, atunci îşi exercită acţiunea asupra vieţii personalităţii prin intermediul sensibilităţii.

Să ne ferim să credem că un act de voinţă sau o alegere conştientă ar fi suficiente pentru a realiza atitudinile autonome de acest gen Am spus mai sus că ajutorul sensibilităţii este necesar: aş fi putut spune la fel de bine că este necesar să existe, dincolo de bunul plac conştient, o disponibilitate inconştientă care să poată să conducă la o atitudine autonomă. Spiritualitatea nu depinde de voinţă. Căci toate principiile pe care le-am fi putut alege şi la care am fi putut aspira se află totdeauna dedesubtul conştiinţei noastre şi, prin urmare, nu pot fi supuse unui arbitrar conştient. Principiul care va regla atitudinea noastră este mai degrabă o afacere a destinului.

Ne vom întreba cu siguranţă dacă nu există oameni care să aibă ca principiu suprem libertatea voinţei lor, în aşa fel îneît orice atitudine ar fi aleasă intenţionat de către ei. Nu cred că cineva va atinge sau va fi atins o asemenea asemănare cu Dumnezeu: dar ştiu c? există mulţi care tind sp^e acest ideal pentru că sînt stăpîniţi de ideea eroică a libertăţii absolute. Dar oamenii rămîn întotdeauna dependenţi cumva, pentru că ei nu sînt zei.

Deoarece conştiinţa noastră nu exprimă totalitatea fiinţei umane; ea constituie doar o parte din întreg. La începutul acestei expuneri, am indicat că s-ar putea ca conştiinţa noastră personală să nu fie singura posibilă în sistemul nostru, că ar fi subordonată unei conştiinţe mai vaste, aşa cum sînt complexele mai simple faţă de complexul eului.

Nu ştiu cum am putea dovedi vreodată că există în noi o conştiinţă mai înaltă şi mai vastă decît cea a eului; dar, dacă există

cu condiţia să aibă această aură de eminenţă. (N. Tr.)

aşa ceva, ar trebui să o tulbure sensibil pe aceasta din urmă. Aş vrea să limpezesc ceea ce cred cu un exemplu simplu: să presupunem că sistemul nostru optic ar poseda o conştiinţă care să-i fie proprie şi care să fie, de pildă, un soi de personalitate pe care am numi-o "personalitate vizuală". Această personalitate a descoperit un punct vizual magnific care o fascinează din cale afară. Şi iată că, brusc, sistemul acustic percepe clacsonul unui automobil. Această percepţie este inconştientă pentru sistemul optic. Atunci porneşte de la eu, fără ştirea sistemului optic, ordinul dat muşchilor de a schimba locul corpului. Mişcarea privează brusc conştiinţa optică de splendidul său spectacol. Dacă ochii ar putea să gîndească, ei ar ajunge iară îndoială la concluzia că universul luminii este expus la tot soiul de factori turbulenţi.

Este. oarecum, cam ceea ce ar trebui să i se întimple conştiinţei noastre dacă ar exista o conştiinţă mai vastă şi care, aşa cum am spus-o deja, ar fi imaginea omului în totalitatea sa. Ori, există oare aceste tulburări obscure pe care nu le poate evita nici o voinţă, şi nu le poate îndepărta nici o intenţie? Există, oare, undeva în noi ceva care să ne fie inaccesibil şi pe care să-1 bănuim că ar fi originea acestor tulburări? La prima întrebare am putea răspunde afirmativ. Lăsîndu-1 la o parte pe nevrozat, putem observa fără dificultate la omul normal intervenţiile şi tulburările foarte clare care provin dintr-o altă sferă. Brusc ni se schimbă dispoziţia, ne doare capul din senin; brusc am uitat numele cuiva pe care îl cunoaştem bine şi pe care tocmai intenţionam să-1 prezentăm; ne obsedează o melodie cît e ziua de lungă; am vrut să facem ceva dar iată că ne trece cheful fără să ştim de ce; uităm ceea ce nu voiam să uităm; ne bucurăm că vom trage un pui de somn dar iată că somnul ne-a fugit ca prin farmec; ne căutăm ochelarii pe care îi avem la ochi; ne-am uitat, cine ştie unde, umbrela cea nouă . Şi dacă ne aventurăm în psihologia nevrozatului ne confruntăm cu tulburările cele mai paradoxale. Apar simptome morbide incredibile fără ca să provină de la vreo leziune organică. Fără cea mai mică afecţiune trupească, temperatură urcă la 40°; nevrozatul este sufocat de stări de angoasă care nu au nici o cauză; îl cuprind obsesii absurde de care se miră şi el; apar erupţii cutanate şi dispar, indiferente la îngrijire şi la tratament. Natural că avem pentru fiecare caz o explicaţie convenabilă, care nu ne este de nici o utilitate pentru cazul următor. Dar nici nu ne putem îndoi de existenţa acestor tulburări .

Cît priveşte a doua întrebare, aceea a originii tulburărilor, să ne reamintim că psihologia medicală a stabilit noţiunea de inconştient şi a arătat că tulburările de care am vorbit au la bază procese inconştiente. Prin urinare, este ca şi cum personalitatea noastră vizuală de mai sus ar fi descoperit că în afara factorilor vizibili ar exista şi alţii, invizibili, determinanţi. In general, se pare că procesele inconştiente nu sînt nicidecum lipsite de inteligenţă. Dimpotrivă: pentru că ele nu sînt aservite automatis-melor. lată de ce nu sînt deloc inferioare în fineţe proceselor conştiente. Mai mult chiar, adeseori ele depăşesc considerabil inteligenţa şi înţelegerea conştiente".

Este posibil ca personalitatea noastră vizuală să se îndoiască

[21] Jung citează aici cîteva acte ratate şi simptomatice studiate pentru prima oară de Freud, în lucrarea "Psihopatologia vieţii cotidiene". (N. Tr.)

[22] Jung introduce aici o concepţie cel puţin discutabilă. Aceea a unei minţi inconştiente care ar funcţiona la un nivel superior celei conştiente. în cazul nostru: pentru că nu este supusă automatismelor şi inhibiţiilor inconştientului. în realitate, nimic de acest gen nu s-a putut deduce din complexitatea proceselor noastre mentale. Simptomele paradoxale pe care le-a enumerat autorul mai sus nu constituie nicidecum o mărturie a prezenţei unei facultăţi inteligente, alta decît cea atribuită eului conştient. (N. Tr.)

că tulburările bruşte ale lumii ei provin de la o conştiinţă. La fel, putem şi noi să ne îndoim de existenţa unei conştiinţe mai largi fără a avea mai multă dreptate decît personalitatea vizuală. Dar întrucît nu vom reuşi niciodată să ne punem într-o stare care să ne permită să înţelegem o conştiinţă mai largă, ar fi preferabil pentru noi să numim sfera obscură "inconştient", fără nici o altă judecată privind inconştientul însuşi.

Iată-mă revenit acum la chestiunea, articulată la început, a unei conştiinţe superioare, pentru că problema care ne ocupă aici. şi care priveşte forţa determinantă a spiritului, se află în raport cu procese situate dincolo de conştiinţa eului. Am remarcat în trecere că, tară afect, o idee nu devine niciodată o forţă determinantă în viaţă. Am mai spus că apariţia unui anumit spirit ţine de destin, dorind să arăt astfel că conştiinţa noastră nu este capabilă să provoace după bunul ei plac un complex autonom. Căci el nu este autonom decît dacă ne ia cu asalt şi-şi manifestă în chip evident superioritatea sa asupra voinţei conştiente. El însuşi este unul din factorii de tulburare ieşit din sferele obscure. Cind am spus mai devreme că este nevoie de o reacţie a sensibilităţii care să vină să susţină ideea. am înţeles că este necesară o dispoziţie inconştientă, a cărei natură afectivă să atingă profunzimi de acum inaccesibile conştiinţei noastre. Raţiunea noastră conştientă nu reuşeşte niciodată să extirpe rădăcinile simptomelor nervoase; pentru a face aşa ceva sînt necesare procese emoţionale care să poată influenţa sistemul nervos simpatic."' Prin urmare, am putea spune la fel de bine, dacă aceasta ar conveni mai mult conştiinţei mai vaste, că o idee constrîngătoare se prezintă conştiinţei sub forma unui comandament fără replică. Omul care este conştient de ceea ce este principiul său director, ştie cu ce autoritate indiscutabilă dispune el de viaţa noastră. Dar. în general, conştiinţa este foarte absorbită de dorinţa ei de a-şi atinge scopurile pe care şi le-a propus pentru a mai căuta să se lămureasc asupra naturii spiritului care îi determină viaţa[24].

Din punct de vedere psihologic, fenomenul spiritului ne apare, la fel ca orice complex autonom, ca o intenţie supraordonată a inconştientului sau cel puţin coordonată conştiinţei personale. Pentru a realiza mai bine ce este spiritul, ar trebui să vorbim, nu de inconştient, ci mai degrabă de conştiinţă superioară. Căci noţiunea de spirit implică faptul că îi recunoaştem o superioritate asupra eului conştient. Această superioritate a spiritului nu consta în subtilităţi de ordinul celor conştiente; ea este un caracter esenţial al apariţiei sale. aşa după cum reiese din documentele cele mai vechi ale tuturor timpurilor, de ia *Sfintele Scripturi* ,>i puia la *Zaruthustru* lui Nietzsche. Psihologic, spiritul se pre/iiua ca o fiinţă personală de o precizie uneori vizionară. In dogma creştină, c! constituie a treia persoană a trinităţii. Aceste lapte dovedesc că spiritul nu se limitează la a fi o simplă idee ^are s-ar putea înscrie într-o maximă; el desfăşoară, dimpotrivă, îi! revelaţiile sale cele mai intense şi mai imediate, o viaţă aparte caic ne dă impresia că avem de-a face cu o fiinţă independentă de noi. Dar dacă ideea sa sau principiul este imprevizibil, dacă intenţiile sale rămîn obscure în originea şi în finalitatea lor iinpuntndu-se totuşi cu forţă, noi avem atunci impresia că avem de-a face cu o fiinţă independentă, cu un soi de conştiinţă supeuoar, a cărei natură incomensurabil superioară nu se mai poate exprima prin conceptele înţelegerii umane.

" Aceasta explică de ce terapia psihanalitică a nevrozelor nu se poate lipsi de participarea afectivă a pacientului *(transfer afectiv).* (N. Tr.)

~[4] Jung afirmă aici. in mod indirect, că aspiraţiile noastre conştiente nu se armonizează, adeseori, cu dispoziţiile afective inconştiente. De aici, conflictul de finalităţi care conduce la nevroză. (N. Tr.)

Sîntem atunci obligaţi să recurgem la alte mijloace de expresie, la *simboluri.*

Prin simbol înţeleg nu o alegorie sau un simplu semn; înţeleg mai degrabă o imagine capabilă să desemneze cît se poate de bine natura obscur bănuită a spiritului. Un simbol nu cuprinde nimic, el nu explică, el trimite dincolo de el însuşi spre un sens aflat încă dincolo, insesizabil, presimţit în chip obscur, imposibil de exprimat în chip satisfăcător în limbajul curent. Spiritul care se traduce printr-un concept este un complex psihic aparţinînd eului nostru conştient. El nu va produce nimic, nu va face nimic decît ceea ce am pus în el. Dar un spirit care are nevoie de un simbol pentru a se exprima este un complex psihic care mai conţine încă germenii creatori ai posibilităţilor infinite. Exemplul cel mai simplu şi cel mai bun este eficacitatea istoric constatată şi perfect vizibilă a simbolurilor creştine. Dacă am vrea să examinăm fără prejudecăţi acţiunea exercitată de spiritul creştinismului primitiv asupra sufletelor oamenilor de rînd din secolul al doilea, ne-am umple de uimire. Pentru că acest spirit era mai creator decît oricare altul. Să ne mai mire, oare, faptul că ne dă impresia de superioritate divină?

Această superioritate resimţită cu claritate oferă apariţiei spiritului caracterul său de revelaţie şi autonomia sa absolută -proprietate primejdioasă, căci ceea ce putem numi *conştiinţă superioară* nu este întotdeauna "superioară" în sensul valorilor noastre conştiente; adeseori se află în opoziţie riguroasă cu idealurile noastre recunoscute. In realitate, trebuie să ne limităm să spunem despre această conştiinţă ipotetică faptul că ea este mai "vastă" , pentru a nu face să se nască prejudecata că am dotat-o neapărat cu o superioritate intelectuală sau morală. Există, deopotrivă, spirite luminoase şi obscure. Prin urmare, să nu refuzăm să vedem că spiritul nu are nimic de absolut, căci el este relativ

şi are nevoie de a fi complectat şi perfectat *de viaţă.* în realitate, avem destule exemple de cazuri în care un spirit a pus slăpînire pe un om în aşa grad încît nu a mai trăit omul ci spiritul singur, şi nu în perspectiva unei vieţi care să-i aducă omului mai multă bogăţie şi perfecţiune, ci pentru a se opune total vieţii. Nu vreau să zic că moartea martirilor creştini ar fi distrugere absurdă şi fără scop - o asemenea moarte poate fi, dimpotrivă, indiciul unei vieţi mai pline decît oricare alta. Mă gîndesc, mai degrabă, la spiritul unor secte care neagă absolut viaţa. Oare, ce s-ar mai alege de spirit, dacă omul ar fi exterminat? Riguroasa concepţie montanistă corespundea cu siguranţă celor mai nobile exigenţe morale ale epocii: dar ea era distrugătoare de viaţă, Iată de ce gîndesc că chiar şi un spirit conform idealurilor noastre cele mai înalte are ca limită viaţa[25]. Fără îndoială că el este indispensabil vieţii; o viaţă limitată la eu. o ştim cu prisosinţă, este insuficientă şi nu ne oferă nici o satisfacţie. "Numai viaţa trăită într-un anumit spirit merită trăită. Este remarcabil faptul că viaţa care nu are în vedere decît eul exercită o influenţă sufocantă, nu numai asupra aceluia care o trăieşte, ci şi asupra celor care îi sînt spectatori. Bogăţia vieţii solicită mai mult decît un eu izolat: ei ii trebuie un spirit, adică un complex independent şi superior, singurul capabil să suscite în manifestările vii toate posibilităţile psihice inaccesibile conştiinţei eului. Dacă există o pasiune care tinde spre o viaţă oarbă şi dereglată, există şi o alta care ar sacrifica de bună voie viaţa de dragul superiorităţii creatoare a spiritului. Această pasiune transformă spiritul într-o ulceraţie ma-

[25] Jung atacă aici exagerările morale şi etice, ascezele şi abstinenţele absurde din domeniul vieţii religioase. Toate aceste excese, chiar dacă cu seninul plus în faţă, nu fac, în fond, decît să neantizeze viaţa. De aceea autorul îl parafrazează pe Nietzsche atunci cînd spune că spiritul nu ar mai însemna nimic dacă viaţa ar fi distrusă. (N. Tr.)

lignă care distruge, fără nici o raţiune, viaţa umană.

Viaţa este criteriul adevărului în privinţa spiritului. Un spirit care îl amăgeşte pe om dincolo de posibilităţile vieţii şi care nu caută decît propria sa împlinire este un spirit rătăcit, şi nu fără responsabilitatea omului care ţine în mîinile sale abandonul de sine sau contrariul.

Viaţa şi spiritul sînt două puteri sau două necesităţi între care se află plasat omul. Spiritul îi oferă vieţii sale un sens şi posibilitatea unei dezvoltări mai largi. Dar viaţa este indispensabilă spiritului, căci adevărul lui nu este nimic dacă îi este refuzată viaţa.

2. Psihologia modernă şi "calea"taoistă

Observaţiile realizate în practica mea mi-au deschis un acces nou şi neaşteptat la înţelepciunea orientală. Trebuie ştiut că nu am pornit în această direcţie de la o cunoaştere mai mult sau mai puţin suficientă a filozofiei chineze; dimpotrivă, o ignoram total pe aceasta din urmă atunci cînd mi-am început cariera de practician psihiatru şi psihoterapeut, şi numai experienţele mele medicale ulterioare mi-au arătat că tehnica mea m-a condus inconştient pe calea misterioasă spre care eforturile celor mai înalte spirite ale Orientului au tins vreme de mii de ani. Fără îndoială că am putea vedea aici numai o imaginaţie subiectivă, şi acesta este motivul pentru care am ezitat pînă acum în faţa publicării. Dar Richard Wilhelm[1], acest remarcabil cunoscător al sufletului

' R. Wilhelm este un misionar protestant care a studiat filozofia chineză perioada şederii sale în China. El este, de altfel, autorul versiunii germane "Cărţii Schimbărilor" *(Yi Jing)*, pe care a realizat-o cu concursul unui î v,ţător descendent direct din linia lui Confucius. întors în Europa, Wilhel avea să dea dovada înaltei preţuiri pe care o dobîndise faţă de cultura chineză declarînd că este încîntat de faptul că nu a convertit nici un chinez. îl ci noaste pe Jung care îl pune la curent cu descoperirile sale din domeniul ps: hologie abisale, al simbolisticii onirice, etc, şi-i completează cunoştinţele psihanalitice cu detalii din filozofia şi alchimia chineză care condu;; Li i.ii'vi-

chinez, mi-a confirmat în chip limpede coincidenţa şi m-a încurajat astfel să scriu un comentariu al unui text chinezesc a cărui substanţă aparţine misterioaselor profunzimi ale spiritului oriental. Este adevărat că conţinutul său oferă concomitent - şi aici este punctul extraordinar de important - un paralelism foarte viu cu ceea ce se produce în evoluţia psihică a pacienţilor mei. care nu sînt chinezi.

Pentru a face mai inteligibil cititorului acest fapt ciudat, trebuie notat că. aşa cum corpul uman revelează o anatomie comună dincolo de toate diferenţele rasiale, psihicul posedă şi el. dincolo de toate distincţiile culturale şi conştiente, un substrat comun pe care l-am numit *inconştient colectiv.* Acest psihic inconştient, care este comun umanităţii în ansamblul ei, nu se compune din conţinuturi susceptibile de a deveni conştiente, ci din dispoziţii latente spre anumite reacţii identice. Faptul inconştientului colectiv este, simplu, expresia psihică a identităţii structurale a creierului dincolo de toate diferenţele rasiale". Astfel se explică analogia, ba chiar identitatea, temelor mitice şi simbolice, ca şi, în general vorbind, posibilitatea pe care o au oamenii de a se înţelege între ei. Diferitele linii de dezvoltare psihică pornesc de la un stoc comun care îşi plonjează rădăcinile în toate straturile trecutului. Este ceea ce explică chiar şi paralelismul psihic cu animalele''.

Pe planul pur psihologic, este vorba de instincte de imaginare şi de acţiune comune întregii umanităţi. Orice imaginaţie şi orice acţiune conştiente s-au dezvoltat pe baza acestor imagini primordiale inconştiente, de care au rămas legate pentru totdeauna. Este mai ales cazul atunci cînd conştiinţa nu a atins încă un grad foarte înalt de claritate, adică atunci cînd, în toate funcţiile saie. ea rămîne mai dependentă de instinct decît de voinţa conştienta. de afectivitate mai mult decît de judecata raţională[4]. Această stare garantează o sănătate psihică primitivă care se transformă totuşi în inadaptare din momentul în care se prezintă circumstanţe care solicită fapte morale superioare. Instinctele sînt de ajuns pentru a răspunde nevoilor unei naturi care rămîne. in mare, aceeaşi. Individul care depinde mai mult de inconştient decît de opţiunea conştientă înclină deci spre un conservatorism psihic afirmat. Este motivul pentru care primitivul nu se schimbă milenii de-a rîndul, şi arată teamă faţă de tot ce este nou şi insolit[5]. Pentru că ar putea să-1 conducă la inadaptare şi să-1 expună celor mai grave primejdii psihice, la un soi de nevroză.

toare similitudini. (N. Tr.)

Ipoteza *inconştientului colectiv* este infirmată de observaţiile lui I.P. Culianu care arată, pe bună dreptate, că similitudinile culturale şi spirituale răspîndite pretutindeni în lumea antică pot fi reduse la seturi de idei transmise pe cale orală şi dezvoltate ulterior în virtutea facultăţii minţii noastre de a opera cu formule şi scheme verbale. (N. Tr.)

In acest punct, Jung identifică conţinuturile *inconştientului colectiv* cu "trăsăturile comportamentale" ale biologilor şi etologilor. (N. Tr.)

[4] Jung pare să uite sau să ignore faptul indiscutabil că o conştiinţă dominată de judecata raţională este subordonată şi ea, de cele mai multe ori. instinctului sau, mai precis, conţinuturilor inconştientului. (Vezi şi studiul meu intitulat "Freud şi ocultismul" publicat în introducere la Freud: "Psihanaliza fenomenelor oculte", AROPA, 1998.) (N. Tr.)

[5] Aceste observaţii sînt valabile în egală măsură şi pentru omul modern. fie el dominat de instinct sau de judecata intelectuală. Experienţa arată că intelectualul nu este mai puţin rezistent la infuzia noului decît omul de rînd sau primitivul. Să ne amintim de soarta psihanalizei care a întîmpinat vii rezistenţe la apariţia ei tocmai din rîndurile comunităţii ştiinţifice!

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că *misoneismul,* teama de nou, de insolit este o reacţie naturală de apărare atît la animale cît şi la om. O reacţie care nu are nimic de-a face cu raţiunea şi care nu este deloc atenuată de efortul civilizării. în cel mai bun caz, putem semnala, la omul modern, un efort de sublimare a misoneismului. de deplasare sau de raţionalizare (de justificare a lui), ceea ce nu schimbă, în fond, nimic din eficacitatea sa (N. Tr.)

O conştiinţă mai înaltă, mai vastă, care mi poate proveni decît din asimilarea a ceea ce este străin, tinde spre autonomie, spre revolta împotriva vechilor zei, care nu sînt altceva decît puternicile imagini primordiale inconştiente de care a depins ea pînă acum[6].

Cu cît conştiinţa, şi împreună cu ea voinţa conştientă, devine mai puternică şi mai autonomă, cu atît mai mult inconştientul este respins înapoi[7]. Atunci este cu putinţă ca structurile conştiente să se emancipeze de modelul inconştient. Cîştigînd astfel în libertate, ele rup lanţul instinctivităţii pure şi parvin în final la un stadiu lipsit de instinct sau contrar instinctului[8]. Această conştiinţă dezrădăcinată nu mai poate invoca niciodată autoritatea imaginilor primordiale; ea dă dovada unei libertăţi prometeice şi asumă un *hybris* fără Dumnezeu . Dacă ea planează deasupra lucrurilor, şi chiar deasupra oamenilor, primejdia de pierdere a echilibrului ameninţă nu numai individul luat în parte, ci şi, pe plan colectiv, pe toţi membrii mai slabi dintr-o asemenea societate. Imitîndu-1 din nou aici pe Prometeu, ei sînt înlănţuiţi de stînciie C aucazului de către inconştient.. înţeleptul chinez ar spune, reluînd cuvintele Cărţii Schimbărilor: "Atunci cînd puterea lui yang a ajuns la culme, forţa obscură a yinului creşte înăuntrul lui, căci la amiază noaptea începe, yangul se sfarîmă şi devine yin'\

Medicul este bine plasat pentru a observa în viaţă traducerea literală a unei asemenea peripeţii. El vede, de pildă, un om de a-faceri prosper, care a obţinut tot ce şi-a dorit şi nu se sinchiseşte de moarte şi de diavol. Pe culmea reuşitei, acest om îşi abandonează activităţile şi se prăbuşeşte într-o nevroză care îl transformă într-o babă smiorcăită, îl ţintuieşte la pat şi sfîrşeşte practic prin a-1 distruge. Aici e totul: chiar şi transformarea masculinului in feminin. Găsim un omolog exact al unei atari evoluţii în legenda lui Nabucodonosor povestită în cartea lui Daniel, ca şi in toate demenţele cezariene[10] în general. Cazurile de acest gen reprezintă exagerarea unilaterală a punctului de vedere conştient iar reacţia corespunzătoare, yin, a inconştientului, constituie o importantă diviziune a practicii psihiatrice din epoca noastră axată pe supraestimarea voinţei noastre conştiente, în care sîntem încredinţaţi că "acolo .unde există o voinţă există şi o cale".

Este de la sine înţeles că nu vreau să-i răpesc nimic înaltei valori morale a voinţei conştiente. Conştiinţa şi voinţa trebuie să continue să fie apreciate în toată splendoarea lor ca cele mai înalte achiziţii ale umanităţii. Dar la ce serveşte o moralitate care distruge oamenii? A armoniza voinţa şi puterea îmi pare a fi mai

Revolta la care se referă Jung nu are nimic de-a face cu o "conştiinţă mai înaltă". Ea răspunde nevoilor de afirmaie sociala a noilor generaţii de indivizi umani care. chiar şi în zilele noastre, încep prin a buscula valorile tradiţiei. în fond, putem găsi aici unul din motoarele evoluţiei civilizaţiei umane. (N. Tr.)

[7] Mai exact spus: *refulat.* (N. *Tr.)*

[8] Un caz de acest gen în care valorile conştiinţei se opun instinctului este ilustrat de literatura creştină în care citim despre îndemnul lui Christos de a-i iubi pe duşmanii noştri. Este evident că o asemenea conduită nu ar putea garanta supravieţuirea populaţiei care ar aplica-o. (N. Tr.)

[9] în creştinismul ortodox, cel puţin, o asemenea performanţă nu ar putea fi socotită un "*hybris* fără Dumnezeu", dacă avem în vedere exigenţa *imitaţiei lui Christos* tradusă, de multe feţe bisericeşti, în îndemnul la perfecţionare morală. Iar modelul acestei perfecţionări nu este altul decît Dumnezeu văzut ca personificare a tuturor virtuţilor morale şi complet străin răului. (N. Tr.)

[10] Demenţele de acest soi nu sînt neapărat compensate, cu promptitudine, de reacţii de natură yin. Teoria compensaţiei, cel puţin în accepţia ei chinezească a cuplului de tendinţe yin-yang, arată că demenţa însăşi poate fi expresia compensată a unei inferiorităţi psihice în interiorul persoanei sau/şi a unei carenţe sociale în viaţa colectivă. (N. Tr.)

mult decît o chestiune morală. Oare, deviza "morală cu orice preţ" nu este un semn al barbariei? Adeseori înţelepciunea mi se pare mai bună. Poate că privesc prin ochelarii medicului care oferă o viziune diferită a lucrurilor. Meseria mea mă obligă să repar pagubele produse de vîrtejurile unei perfecţiuni a civilizaţiei împinse la extrem.

Orice s-ar spune, este vădit că un conştient întărit printr-o unilateralitate inevitabilă se îndepărtează de imaginile primordiale pînă în punctul de a-şi provoca prăbuşirea. Deja, cu mult înaintea catastrofei, se anunţă semnele erorii sub forma pierderii instinctului, a nevrozei, a disperării, a implicării în situaţii şi probleme imposibile, etc. Examenul medical descoperă mai întîi un inconştient care se află în plină revoluţie în faţa valorilor conştiinţei şi, prin urmare, nu poate fi asimilat de aceasta din urmă. în timp ce inversul este natural posibil". Ne găsim plasaţi în faţa unui conflict aparent fără speranţă, căruia raţiunea umană nu-i poate oferi decît soluţii false şi compromisuri îndoielnice ". Acela care le refuză atît pe unele cît şi pe celelalte, trebuie să facă faţă problemei de a şti unde este unitatea personalităţii pe care trebuie să o realizăm şi avem obligaţia să o căutăm. Tocmai aici începe drumul parcurs de Orient încă din timpuri imemoriale. Chinezul ştie unde, pentru că el nu a separat niciodată cu violenţă opuşii naturii umane pînă în punctul de a-i pierde din vedere şi a-i lăsa să cadă în inconştient. El datorează această

[11] Adică inconştientul **poate invada conştiinţa, fenomen reprezentat plastic** prin imaginea unui potop devastator. (N. Tr.)

[12] Aluzie la **terapiile psihiatrice care apelează la medicamente sau** la persuasiune atunci cînd tratează **probleme sufleteşti. Religia nu este nici ea mai** presus: acolo unde este **nevoie de înţelegere ea propune pocăinţa, renunţarea,** rugăciunea. Toate acestea **sînt ceea ce Jung numeşte soluţii false şi** compromisurile raţiunii umane. (N. Tr.)

omniprezenţă a conştiinţei sale faptului că şi da-ul şi nu-ul *(sic et non)* au rămas uniţi în proximitatea lor originară cum este cazul în stările psihice primitive[13]. Cu toate acestea, şi el a simţit înfruntarea opuşilor şi a căutat calea unde se află ceea ce hinduşii numesc *nirdvondva.* adică eliberarea de opuşi.

De această cale se ocupă textul nostru; tot despre ea este vorba şi în cazul pacienţilor mei[14]. Totuşi, ar fi o mare greşeală aceea de a-i cere unui occidental să întreprindă exerciţii de yoga chineză, căci el ar apela din nou la voinţă şi la conştiinţă: prin urmare, şi-ar fortifica şi mai mult conştiinţa împotriva inconştientului şi ar provoca tocmai efectul pe care am vrea să-1 evităm[13]. Prin urmare, nevroza ar fi accentuată. Niciodată nu vom insista prea mult amintind că noi nu sîntem orientali, asa încît. în aceste chestiuni, pornim de la baze total diferite. Ar fi.

Nu este vorba aici de stările psihice ale primitivilor ci de acele stări psihice care unifică tendinţele contrare, şi pe care le regăsim, în versiuni distoi-sionate. în nevrozele isterice, de pildă. (N Tr.)

Nu toţi autorii sînt de acord cu această din urmă afirmaţie. lată ce spune Julius Hvola în acest sens: *Absurditatea psihanalizei este evide-uă atunci cînd, împreună cu Jung. pretinde să indice conţinutul pozitiv, 'ştiinţific'. al yogăi şi al altor discipline care nu ar face, chipurile, decît să readucă la tuna de plutire tipuri de oameni turmentaţi de ruptura şi conflictele di. urc conştient şi inconştient ... şi. prin urmare, să vindece un bolnav, un nevropat. Dar yoga nu încearcă să vindece bolnavi, fiinţe divizate sau nevropate Fa porneşte de la omul sănătos, bine centrat, căruia îi propune căile pentru depăşirea eventuală a condiţiei umane.* (J. Evola: "Le Yoga tantriq;e". Fayard. 1971, p.218.) (N. Tr.)

Este ceea ce s-a numit *materialism spiritualfChogyam Trungpa).* Interesele occidentalului sînt axate pe nevoia de dominare socială, aşa incit practicile sale yoghine n-ar face decît să servească acestor trebuinţe, de-tumînd scopul manifest al spiritualităţii. Pe de altă parte. Jung atrage atenţia că utilizarea yogăi de către inşi cu o conştiinţă hipertrofiată ar conduce la amplificarea rupturii conştiinţă-inconştient (N Tr.)

de asemenea, o mare iluzie să presupunem că acesta este drumul oricărui nevrozat sau cel care trebuie urmat la toate gradele de probleme nevrotice. Aici nu este vorba decît de cazuri în care conştiinţa a parvenit la un nivel de intensitate anormal şi s-a abătut, prin urmare, în chip ilegitim, de la relaţia sa cu inconştientul. Acest înalt grad al conştiinţei este condiţia *sine qua non.* Nu există nimic mai contraindicat decît intenţia de a angaja pe această cale nevrozaţi care suferă de o predominare ilegitimă a inconştientului lor[16]. Din acelaşi motiv, această evoluţie nu are sens înainte de mijlocul vieţii (35-40 de ani), ba poate fi chiar dăunătoare.

După cum am menţionat, motivaţia esenţială de a împrumuta această cale nouă a fost faptul că problema fundamentală a pacienţilor mei mi se părea insolubilă dacă nu doream să violente/ o faţetă sau alta a fiinţei lor. Am lucrat întotdeauna cu convingerea înnăscută că nu există. în fond. problemă insolubilă. Iar experienţa mi-a dat dreptate în acest sens. pentru că mai mereu am văzut cum unii indivizi depăşeau o problemă insolubilă pentru alţii. Această "depăşire", cum am numit-o mai întîi, s-a dovedit a fi o elevare a nivelului conştiinţei. Un interes mai înalt sau mai elevat îşi tăcea apariţia la orizont şi această lărgire îi răpea problemei caracterul ei opresant[1] . Problema nu era rezolvată în sine, într-o manieră logică, dar ea pălea în faţa unei noi direcţii vitale mult mai puternice. Ea nu era refulată sau trecută în inconştient ci apărea, pur şi simplu, într-o lumină diferită, şi astfel devenea şi ea diferită. Ceea ce, la un stadiu inferior, provocase conflictele cele mai violente şi exploziile panicoase ale afectivităţii, apărea acum, considerat la un nivel superior al personalităţii, ca o furtună într-o vale contemplată de la înălţimea unui munte. Furtuna nu este deloc lipsită de realitate, însă acum ne aflăm deasupra ei şi nicidecum în ea. Chiar dacă sîntem concomitent vale şi munte în domeniu! psihologic, ea nu mai este decît un soi de reverie improbabilă, îneît ne face să ne simţim cumva dincolo de uman. O simţind desigur, la nivel afectiv; fără îndoială că ne scutură şi ne tortura, dar există în acelaşi timp o conştiinţă situata dincolo. o conştiinţă care ne împiedică să ne identificăm cu afectul, o conştiinţă care obiectivează afectul şi zice: "Ştiu că sufăr". Putem să-i aplicăm afectului, în modul cel mai riguios cu putinţă, ceea ce textul nostru zice despre indolenţă: "Indolenţa de care nu sîntem conştienţi şi indolenţa de care sîntem conştienţi sînt depărtate la mii de kilometri".

Mi s-a întîmplat cînd şi cînd în practica mea ca un individ să se autodepăşească el singur în virtutea unor posibilităţi obscure, şi aceasta a fost pentru mine cea mai bogată dintre experienţe. între timp am învăţat că, la urma urmei, problemele vitale cele mai grave şi cele mai importante sînt, toate, insolubile, şi că trebuie să fie aşa pentru că ele exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem cu autoreglare. Niciodată ele nu pot fi rezolvate, ci numai depăşite. Prin urmare, m-am întrebat dacă această posibilitate de depăşire, adică de evoluţie psihică

'" Persoanele care sînt dominate de inconştient remarcă o predispoziţie la visare, la crearea de scenarii fanteziste irealizabile; în cazurile patologice, vorbim de obsesii vizionare, de psihoze cu conţinut mistic, etc. (K. Ir.)

[17] Există aici două posibilităţi' prima, de a asimila problema insolubilă, odată cu extensia capacităţii de înţelegere. Individul realizează că problema sa poate fi rezolvată din momentul în care o abordează dintr-un alt unghi de vedere, unul filozofic, şi acceptă, cumva, să-şi modifice mentalitatea dominantă de p,nă în acel moment.

A doua. un nou orizont - spiritual, cultural, material, etc. ■ absoarbe interesul individului. în aşa fel îneît vechea sa problemă îşi atenuează fascinaţia iniţială. (N Tr.)

mai avansată, nu era în definitiv o caracteristică normală, şi dacă faptul de a rămîne fixat la un conflict nu era aspectul patologic. Orice om trebuie să posede acest grad superior, cel puţin în formă germinală. şi să poată dezvolta această posibilitate cu ajutorul circumstanţelor favorabile. Observînd procesul evolutiv la cei care se depăşesc singuri. în tăcere şi parcă inconştienţi, am văzut că destinul lor avea o trăsătură comună: noutatea venea la ei din posibilităţile obscure, ei o acceptau şi se depăşeau graţie ci[18]. Am considerat ca tipic faptul că unii o primeau din afară şi alţii dinăuntru, sau mai degrabă că ea emana din afară pentru unii şi dinăuntru pentru alţii. Totuşi, niciodată noutatea nu era numai din exterior sau numai din interior. Dacă venea din exterior, devenea experienţă intimă; dacă venea din interior, ea devenea eveniment exterior. Şi totuşi ea nu era niciodată provocata în chip intenţionat şi conştient, ci avansa purtată de talazul timpului.

I entaţia de a introduce pretutindeni un plan şi o metodă mi se pate atît de mare îneît mă exprim deliberat într-o modalitate toarte abstractă, pentru a nu interfera cu nimic, căci noutate nu trebuie să fie cutare sau cutare lucru. In caz contrar, ea ar deveni o reţetă pe care am putea-o multiplica "maşinal" şi am avea atunci, o dată în plus. "o metodă bună" în mîinile "unui om rău"[19]. In lealitate, am fost impresionat pînă în adîncul fiinţei mele consiatînd că noutatea nu corespunde decît rareori sau niciodată aşteptărilor conştiente şi că. lucru şi mai remarcabil, ea

[18] Jung afirmă că transformările neaşteptate ale pacienţilor săi au avut ca motor tendinţe obscure inconştiente. Acceptînd aceste tendinţe şi modelîndu-se după ele. aceşti pacienţi au reuşit să depăşească probleme insolubile, atît pentru ei cît şi pentru terapeuţi, realiznid o sinteză superioară a conştiinţei, sau o conştiinţă elevată. (N. Tr.)

[19] Aluzie la proverbul chinez cu acelaşi sens. (N. Tr.)

contrazice şi instinctele înrădăcinate aşa cum le cunoaştem noi, constituind totuşi o expresie singular pertinentă a personalităţii, expresie căreia nu i-am fi putut imagina o formă mai completă.

Dar, oare, ce făceau aceşti oameni pentru a realiza progresul izbăvitor.' Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic (wu wei[20]) ci lăsau lucrurile să se petreacă: aşa cum indică maestrul Lu Zi în textul nostru, lumina se mişcă în virtutea propriei sale legi dacă nu abandonăm ocupaţiile noastre obişnuite. Faptul de "a lăsa să se petreacă", acţiunea care nu acţionează[21], abandonul magistrului Eckbart a devenit pentru mine cheia care îmi penuite să deschid porţile care duc lacale [22]: *în domeniul psihic, trehuir să* /")// *să laşi* [lucrurile] *să se petreacă.* Pentru noi acrostn este o adevărată artă din care foarte mulţi oameni nu înţeleg nimic: conştientul lor nu încetează să ajute, să corecteze, să nene, să multiplice interferenţele şi, în toate cazurile, el nu poate lăsa în pace pura derulare a procesului psihic. Totu' ar fi foarte simplu, dacă simplitatea nu ar fi unul din lucruri'e cele mai complicate. Mai înfîi, ea constă pur şi simplu în a observa obie< tiv tuiee fragment de fantasmă în evoluţia ei[23]. Aparent

[20] Fxpte^ celebră chinezească **prezentă în vocabularul** taoist. Ha defineşte o noţiune cheie a yogăi **chineze; aceea de a acţiona** împreună cu cui emul evenimentelor psihice şi **sociale, a nu avansa în răspăr.**..(TM. Tr.)

[21] în franceză: non-agir. **în realitate, nu este vorba de o pasivitate** contemplativă, ci de o acţiune **condusă pe *linia minimei rezistenţe,* adică fără efort,** tară a forţa nota. **"Modelul" acestei acţiuni îl oferă curgerea apei sau alte** fenomene naturale cum ar fi **alternanţa zi-noaptе, circuitul anotimpurilor, etc.** (N.TO

[22] "Cale" în sens de **tehnică, metodă... (N Tr.)**

[23] **lung se referă aici la *tehnica imaginaţiei active,* pe care a practicat-o atît el cît şi pacienţii lui. Dar şi această tehnică trădează o intenţionalitate care** vine să contrazică "metoda" taoistă **care nu face *nimic anume* în acest sens. Spiritualitatea. în taoism, nu se realizează printr-un efort special, care s-ar putea califica drept efort spiritual. în taoism, spiritualitatea nu este ceva sepa-**

nimic mai simplu, şi totuşi aici încep dificultăţile. Credem că nu avem nici un fragment de fantasmă, sau avem dar este stupidă şi ridică o mulţime de obiecţii. Nu ne putem concentra: ne plictisim, ce ar putea ieşi de aici? "Asta nu-i decît..."[24], etc. Conştientul ridică o mulţime de obiecţii; ba chiar se pare că adeseori încearcă să înăbuşe activitatea spontană a imaginaţiei, deşi avem atît intuiţia clară a valorii acesteia din urmă, cît şi hotărîrea de a lăsa curs liber procesului psihic, fără nici o interferenţă. Uneori se produce chiar o crispare a conştiinţei[25].

Dacă reuşim să surmontăm difrtAflktea iniţială, intervine totuşi critica încercînd să interpreteze ^fragmentul de fantasmă, să o clasifice, estetizeze sau chiar să o minimalizeze. Tentaţia de a acţiona astfel este aproape irezistibilă. După o observare completă şi fidelă, putem lăsa liniştiţi fragmentul în grija nerăbdătorului conştient; aşa ceva este chiar necesar, altminteri ne-am confrunta cu rezistenţe paralizante din partea lui. Dar la fiecare nouă observaţie activitatea conştientului trebuie pusă din nou de-o parte.

în majoritatea cazurilor, rezultatele acestor eforturi sînt, iniţial, puţin încurajante. Este vorba de frînturi de fantasme care nu

rat de faptele vieţii de zi-cu-zi. Totuşi, Jung are de-a face cu pacienţi, adică cu inşi nevrozaţi, şi poate de aceea recursul la *imaginaţia activă.* (N. Tr.)

[24] Expresie celebră consemnată de Jung prin care pacienţii, ca şi criticii săi, încercau să relativizeze eforturile sale analitice reducîndu-le la explicaţii de genul: "dar ăsta nu face decît să psihologizeze", ca şi cum, comentează Jung, psihologia ar fi ceva la mintea cocoşului. (N. Tr.)

Toate aceste fenomene sînt citate de Freud atunci cînd exemplifică formele pe care le capătă rezistenţele eului pacienţilor aflaţi în terapia psihanalitică, din momentul în care li se cere să ofere *asociaţii libere.* După cum am mai arătat, Jung nu poate renunţa cu totul la bagajul de idei al psihanalizei freudiene; el încearcă, totuşi, să le despoaie de particularitatea lor freudiană, dar o face, adeseori, cu dificultate. (N. Tr.)

ne permit să discernem clar provenienţa şi destinaţia lor. Mijloacele de obţinere a fantasmelor sînt şi ele diferite în funcţie de individ. Pentru mulţi este mai simplu să le scrie; pentru alţii -să le vizualizeze; iar alţii le desenează sau le pictează cu sau fără vizualizare. Cînd avem de-a face cu o crispare accentuată a conştientului, se prea poate ca numai mîinile să mai vizualizeze: ele modelează sau desenează forme care îi sînt adeseori străine conştientului.

Aceste exerciţii trebuie continuate pînă ce se dizolva crisparea conştiinţei, altfel spus pînă ce vom putea lăsa lucrurile să meargă în voia lor, care este scopul imediat al exerciţiului. Se crează astfel o nouă atitudine, o atitudine care acceptă deopotrivă iraţionalul şi incomprehensibilul, în chipul cel mai firesc cu putinţă. Această atitudine ar fi o otravă pentru cel care oricum este subjugat de iraţional; dar are o valoare supremă pentru cel care, printr-o judecată exclusiv conştientă, s-a limitat dintotdeauna să aleagă ceea ce-i convine conştiinţei lui din ceea ce se petrece de la sine, şi care s-a îndepărtat astfel de viaţă pentru a eşua într-o lagună stagnantă" .

Aici, drumurile celor două tipuri [umane] menţionate mai sus diverg. Ambii au învăţat să accepte ceea ce li se întîmplă. După cum arată maestrul Lu Zi: "Dacă ni se oferă ocupaţii, trebuie să le primim; dacă ni se întîmplă lucruri, trebuie să încercăm să le pătrundem sensul". Unul va primi, în principal, ceea ce îi vine din exterior - celălalt, ceea ce îi vine din interior. Şi, aşa cum vrea legea vieţii, unul va căpăta din exterior ceea ce a

[26] Această idee ilustrează concepţia lui Jung despre cele două categorii de tendinţe umane: introvertite şi extravertite. Extravertitul este mai puţin atent la "ceea ce se petrece" în el. De aceea el trebuie să-şi dezvolte atenţia la manifestările psihice dinăuntrul său. Rezultă de la sine că introvertiţii vor avea mai puţine dificultăţi în acest sens. (N Tr.)

refuzat pîn, atunci, iar celălalt va lua din interior ceea ce a exclus odinioară. Această răsturnare a ființei înseamnă o lărgire. o elevare şi o îmbogăţire a personalităţii, dacă valorile precedente mai persistă în răsturnare, în măsura în care nu erau pure iluzii. Dacă ele nu sînt păstrate, cădem în cealaltă parte şi trecem de la aptitudine la inaptitudine, de la adaptare la inadaptare. de la sens la nonsens şi chiar de la raţiune la tulburare mentală. Acest drum este primejdios. Orice lucru valoros este costisitor, iar dezvoltarea personalităţii trece printre lucrurile cele mai oneroase. Se pune problema de a te împăca cu tine însuţi, de a te lua în seamă ca pe una din cele mai importante sarcini, de a rămîne întotdeauna conştient de ceea ce faci şi de a avea constant în faţa ochilor cele mai echivoce din faptele tale există aici, într-adevăr, o sarcină care solicită totul din noi"[27].

Chinezul se poate raporta în întregime In cultura sa. Dacă împrumută drumul cel lung. el face ceea ce este recunoscut ca fiind cel mai bun lucru pe care l-ar putea face. Dar occidentalul se confruntă cu autorităţile din domeniul intelectual, moral şi religios, presupunînd că el vrea într-adevăr să apuce pe acest drum. Iată de ce este infinit mai simplu să imiţi calea chineză şi să te descotorseşti de pisălogul european, sau. de ce nu. un lucru nu Ia fel de simplu: să cauţi drumul care duce înapoi la Evul Mediu european al Bisericii creştine şi să reclădeşti zidul care trebuie să-i separe pe adevăraţii creştini de sărmanii pagini şi de celelalte curiozităţi etnografice care locuiesc prinprejur . Flirtul estetic sau intelectual cu viaţa şi cu destinul îşi găseşte aici un sfîrşit brutal. Mersul spre o conştiinţă mai înaltă conduce în afara tuturor pretextelor, de orice natură ar fi ele... Ființa trebuie să se ofere cu totul, căci numai pornind de la integralitatea sa[29] ea poate merge mai departe, şi numai integralitatea sa poate fi garanţia că drumul său nu va deveni o aventură absurdă.

Fie că destinul de abordează din exterior sau din interior, experienţele şi evenimentele căii rămîn aceleaşi. Iată de ce nu am nevoie să vorbesc despre multiplele evenimente interioare sau exterioare a căror diversitate cvasi-infinită nu aş putea să o epuizez. De altfel, acest lucru nu ar avea nimic de-a face cu textul[30] pe care îl avem de comentat. Mai multe ar fi de spus, dimpotrivă, despre stările psihice care acompaniază dezvoltarea. Aceste stări sînt exprimate *simbolic* în textul nostru, şi anume în simboluri care, de multă vreme, mi-au devenit familiare în practica mea.

[27] "Totul din noi", nu numai ca efort şi concentrare ci, mai ales. ca exerciţiu de integrare a elementelor disociate ale personalităţii noastre. (N .Tr.)

[28] Jung s-a străduit să o apuce pe ambele cărări: pe cea chinezească *(Uw-istă).* ca şi pe cea creştină. (N. Tr.)

[29] "Integritate" nu în sensul moral ci în acela de plenitudine, de totalitate, de fiinţă integrală. (N. Tr.)

[30] Este vorba de "Misterul Florii de Aur", carte de alchimie chineză, im-, pregnată de taoism, comentată de Jung. (N. Tr.)

3. Despre înviere

Aveţi într-adevăr dreptate: nu am confruntat niciodată figura ici Christos în totalitatea aspectelor sale, pur şi simplu pentru că »,r H fo-t prea mult. Nu sînt teolog şi nu am timpul să asimilez ţoală cunoaşterea care ar fi necesară pentru a îndrăzni să încerc N;I :v/ol\ probleme ca cea a învierii.

i am nici o îndoială. învierea este unul din elementele cele .iui; in,portante in mitul sau în biografia lui Christos şi în istoria Hi .Micii primitive.

I. învierea ca fapt istoric în biografia lui Christos

Iţei din Evanghelii dau o reprezentare completă a evenimentelor care au urmat crucificării şi morţii sale. Totodată. Marcu nu menţionează decît mormîntul deschis şi gol, şi puvcuţa 'ugerului în momentul în care s-a creat povestea apari-corpului vizibil al lui Christos - după toate aparenţele adău-t a micM mîini ulterioare. Prima relatare despre Christos înviat e cea a Măriei din Magdala, de la care el gonise şapte demoni.

g şp

eastă noiă apare curios rezumată (cf. în special *Marcu.* 11, ;. ca şi cum cineva ar fi constatat că relatarea lui Marcu era îşi prea scurtă, şi că ar trebui să fie adăugat pentru a fi com-pletă ceea ce se obişnuia să se povestească apropo de moartea lui Christos.

Izvorul cel mai vechi al învierii este Pavel, iar el nu este un martor ocular; el pune însă accentul cu tărie asupra importanţei absolute şi vitale a învierii, ca şi asupra autenticităţii povestiţi iui respective (/ *Corinticul,* 15, 14 şi urm.. 15. 5 şi urm.). Ca martori, el îl menţionează mai întîi pe Cephas (Petru;, primu!. apoi pe cei doisprezece, apoi pe cei cinci sute. apoi pe iacob. Apostolii, şi în final pe sine însuşi. Acest aspect este interesant pentru că experienţa lui personală constă, este cit se poate de evident, intr-o viziune care i s-a impus în chip spiritual. în timp ce relatările mai tardive insistă asupra caracterului materialmente concret al corpului lui C'nristo-; (mai ales *Lucci.* 24. <12. şi *loan,* 20. 24 şi urm.). Mărturiile evangheliştilor nu coiuordă decit asupra faptului că mormîntul era gol. şi deloc asupra cronologiei mărturiilor oculare. Aici tradiţia încetează complet de a mai ti fiabilă. Dacă mai adăugăm la aceasta şi povestea stirşitului lui luda. care trebuie să fi fost pentru creştini un foarte interesant obiect al aversiunii, îndoielile noastre privind povestea învierii sînt agravate: asupra manierei în care a murit el există două versiuni total diferite.

Ca fapt istoric. învierea este îndoielnică. Dacă am extinde beneficiul îndoielii la asemenea aserţiuni contradictorii, am putea întruchipa posibilitatea unei viziuni, atît individuală cît şi colectivă (şi, mai puţin probabil, a unei materializări).

Concluzia la care au ajuns primii creştini - pentru că Christos a înviat din morţi, la fel vom învia şi noi, într-un corp nou şi neperisabil -, care îi stîrnea lui Pavel" cele mai mari temeri: nu are nici o valoare şi este la fel de inconsistentă ca şi aşteptarea.

■nfu/ie evidentă cu 16. 9 şi urm.]

: (Căci dacă Christos nu a înviat, atunci predica noastr ă e^tc zadarnică, ca şi credinţa voastră (I Corintieni. 15. 14).]

care a fost descurajată, a parusiei iminente.

După cum o arată numeroasele povestiri miraculoase conţinute în evanghelii, realităţile spirituale nu puteau fi puse la îndemîna unui popor incult şi destul de primitiv decît prin "miracole" masive şi tangibile, sau prin poveşti de acelaşi gen. Con-cretismul era inevitabil, cu toate implicaţiile sale groteşti. De pildă, cei care credeau în Christos trebuiau să primească prin binecuvîntarea lui Dumnezeu, la înviere, un corp transfigurat; la fel şi necredincioşii şi păcătoşii, numai că ei trebuiau să fie torturaţi o vreme în infern sau în purgatoriu. Pentru această operaţie era indispensabil un corp indestructibil, altminteri damnarea ar fi luat sfirşit într-o clipă[3].

II. învierea ca eveniment psihologic

în această privinţă, faptele sînt perfect clare şi bine atestate: viaţa terestră a omului-Dumnezeu se împlineşte prin învierea sa şi suirea la ceruri. încă de la început, aceasta a fost credinţa fermă a creştinismului. In mitolgie, este particularitatea eroului de a birui moartea şi de a chema la viaţă părinţii, strămoşii poporului său, etc[4]. El avea o personalitate mai împlinită, mai bo-gata şi mai puternică decît muritoiii de rînd. Deşi el însuşi t . muritor, existenţa sa nu era neantizată de moarte: el supravieţui;[1], într-o formă puţin modificată. la nivelul unei civilizaţii mai ele vate, el se aseamănă cu Dumnezeul care moare şi învia/ă ca ş: Osiris, care devine în fiecare fiinţă umană personalitatea su; rioară (ca şi Christosul lui loan): al său xf.KEWc uv0|xo;r<x. oniui complet (sau împlinit). Şinele".

Şinele ca arhetip reprezintă o totalitate numinoasâ caic uu poale fi exprimată decît prin simboluri (inandala. ai hore. elc.i. Este o imagine colectivă care depăşeşte ca atare individul :>. timp şi în spaţiu[0]; ea nu este expusa piin ut mai e. mipumr>i < ,1'J unui singur trup: cunoastuea Smelt.i este legata m.u IVCK (L sentimentul de atempoialifate de eternitate" ^au do ic i.n (cf. Ătman-ul personal ?i tianspew>nal) Noi nu st mi ^e t ' v arhetip (adică din ce este tăcut el) pentm că natui i T-KIIILU! P ne este accesibilă, dai ştim ca exista aihetipun şi i . ele nioatu efecte.

în această perspectivă, nu mai este dificil să sesizam iu ce măsură povestea învierii constituie proiecţia unei cunoaşteri indirecte a Sinelui, care a apărut sub trăsăturile unui om. un anume Isus din Nazareth. despre care au circulat o mulţime de z\op.ini .

[3] Este puţin probabil ca cei care au crezut în acest mit să fi realizat logic imposibilitatea ca un trup pieritor să fie supus damnării. Prin urmare, este la fel de puţin probabil ca înzestrarea păcătoşilor cu un trup nepieritor să fi ur mărit desfiinţarea acestei contradicţii. Mai degrabă, credem că toate aceste concepţii coexistau paşnic în mentalitatea credincioşilor de ieri fără a putea fi suspectate de ilogism. (N. Tr.)

[4] Chiar dacă, la prima vedere, mitul lui Isus trimite la mitologiile bine cu noscute ale eroilor nemuritori, nu credem că el poate fi redus la acestea din urmă. Există obiceiul, păgubos, de a reduce o figură mitologică la un model deja constituit, în virtutea faptului că şi această figură s-ar caracteriza prin cîteva din elementele modelului. Este ca şi cum am spune că toţii indivizii care se numesc Vasile sînt zidan, beţi\i. si nun ia vîrsta de c>5 de am. pentru că un Vasile, considerat etalon, asuma eindva toate aceste detalii biografice. în realitate. Christos nu este eroul mitologic arhetipal ci Dumnezeu incarnat. adică di vi fapt, aici rezidă şi misterul omului-Dumnezeu pe >pune Chr care ni-1 p *realizarea conjuncţiei elementelor dihotomice, spitit-trup boltă a exerciţiului mistic.* (N. Tr.)

" "Şinele", în psihologia junghiană. defineşte centrul personalităţii umane. care nu este identic cu eul empiric. El constituie sinte/a conştientului .şi inconştientului. (N. Tr.)

" Cf. fenomenele care s-au numit parapsihologice. Cf. paragraful despre Christos în textul liturgic slavon după losit 1-la-

In acele timpuri, vechii zei îşi pierduseră importanţa. Puterea lor fusese deja înlocuită de cea a zeului vizibil. Cezarul, singurul căruia trebuia să i se aducă sacrificii. Dar această substituire era la fel de nesatisfăcătoare ca şi cea care 1-a înlocuit pe Dumnezeu cu Statul comunist. De aceea s-a încercat frenetic şi disperat să se creeze, chiar şi cu un material îndoielnic, un suveran spiritual unic. un pantocrator. în opoziţie cu divinitatea concretizată de Roma (ce mizerabilă glumă a istoriei: să-l înlocuieşti pe Cezar cu ministerul pontifical al sfîntului Petru!)[1].

Dacă nevoia unei autorităţi spirituale devenea în epocă atît de presantă, este pentru că nu exista decît un singur individ divin. Cezni'u'. în timp ce ceilalţi indivizi erau anonimi şi nu aveau nici MUK.H ze personali care să le împlinească rugăciunile . Prin ur-

wu:-. ;i .■; , .V, *I l a r* *(Războiul iudeilor)* în: Mead. *The (i>,oMic l.-lm ihe* " /;■ -*:zer.* p. [1]>"• sqq (Chap. III: ■*'The Slavonie Josephus Aecouiii of ihe* /?<//>■ *H-I,i'.\i.* A'.wn-.P 100 sqq.)

kieea de j 'ir.pune o personalitate cu aură de sacralitate cultului mulţimii nu este exclusă. Chiar şi în timpurile noastre s-a înregistrat o asemenea tentativă, dacă ne amintim de destinul lui Krishnamurti care a fost "'pregătit" spe-eiai. de către *Sotieiuiea teozofică* a d-nei Annie Besant. cu scopul de a fi im-iiiij conştiinţei mondiale ca un mare instructor spiritual, un soi de Christos. Este toane probabil ca şi Isus din Nazareth să ti concentrat, la un moment dat. ambiţii asemănătoare în ochii rabinilor nemulţumiţi de starea morală, ixi'i'ică etc a poporului evreu de sub ocupaţia romană. în plus. tradiţia iudaică impunea şi alte motive nevoii de a resuscita imaginea unui "împărat" ("unsul lui Dumnezeu") care să ofere evreilor satisfacţia mesianismului universal lotuşi, avem motive să credem că Isus. de altfel ca şi Krishnamurti. nu a cedat acestui simulacru. El a refuzat. în final, să joace rolul de lider salvator cil naţiei iudaice (în spiritul regelui David). şi a fost condamnat pentru refuzul sau. Pînă la un anumit moment, Isus ar fi servit ambiţiile rabinilor: ulterior, aşa cum reiese şi din textul evangheliilor, el s-ar fi răsculat împotriva "creatorilor"' săi ''ealizînd un mesaj mesianic de o cu totul altă factură. (N. Tr.)

Situaţia oamenilor din acel timp era mai rea decît aceea a egiptenilor din

mare, ei îşi căutau refugiul în toate formele posibile de magie. Situaţia noastră actuală este în realitate asemănătoare: devenim din ce în ce mai mult sclavii unui stat anonim a cărui autoritate supremă decide asupra vieţii noastre[10]. Comunismul a realizat acest ideal în maniera cea mai deplină. Din nefericire, democraţia noastră nu-i poate opune alte idealuri; şi ea crede, la fel, în puterea concretă a Statului. Nicăieri nu există o autoritate spirituală care să se poată compara cu cea a Statului. Avem nevoie presantă de o compensare spirituală la concreţi sinul care şi-a atins ultima sa formă în bolşevism. Şi în acest caz. din nou. se pune problema "mărturiei" impotriva Cezarului.

Cei care au scris evangheliile erau, ca şi Pavel, preocupaţi să concentreze caracteristicile miraculoase şi semnificaţiile spirituale în persoana tînărului rabin, cvasi-necunoscut, care. după o carieră care nu va fi durat probabil decît un an, şi-a găsit un sfii-şit prematur. Noi ştim ce au făcut ei din el, dar nu ştim. in schimb, pin, în ce punct această imagine corespunde realităţii istorice a omului. înăbuşit sub o avalanşă de proiecţii. Nu ştim dacă el era Logosul şi Christosul veşnic viu. în orice caz, acest lucru este lipsit de importanţă, dat fiind că imaginea omului-Dumnezeu este vie în fiecare din noi şi s-a încarnat (adică proiectat) în omul Isus, ca să se manifeste sub formă vizibilă şi pentru ca oamenii să poată recunoaşte în el propriul lor *homo* interior, Şinele lor".

ultimele secole precreştine: aceştia adtniseseră deja ideea unui Osiris individual. La urma urmelor. Egiptul a devenit îndată creştin, fără nici o ezitare.

" în realitate, omul modem nu este supus autorităţii unui "stat anonim", ci unei elite politice care deţine puterea şi care manipulează în propriul ei folos contractul social şi ideea de stat. Diferenţa este că ideea de stat şi tot ceea ce decurge din ea nu oferă aceleaşi orizonturi spirituale ca şi reprezentările religioase de odinioară. (N. Tr.)

" Odinioară, oamenii proiectau în Isus iubirea lor. Ei nutreau convingerea

Ei şi-au redescoperit astfel demnitatea umană: fiecare avea o natură divină, l'hristos le spusese: *k'Dii esjis",* voi sînteţi Dumnezei "; şi ca atare ei se simţeau fraţii lui, împărtăşind aceeaşi natură ca şi el, pentru a surmonta neantizarea prin puterea Cezarului sau prin moartea fizică. Ei "înviaseră împreună cu Christos"'.

Intrucît noi sîntem fiinţe psihice, şi ca atare nu sîntem total dependenţi de spaţiu şi timp, putem înţelege fără dificultate importanţa capitală a ideii de înviere: nu sîntem livraţi cu totul forţelor neantizării, pentru că totalitatea noastră psihică se întinde dincolo de limitele spaţiului şi timpului. Progresînd în integrarea inconştientului, noi avem minunata şansă de a face experienţa naturii arhetipale[1]" care ne procură un sentiment de continuitate dincoace şi dincolo de existenţa noastră prezentă.

Cu cit înţelegem mai bine arhetipul, cu atît mai mult participăm la viaţa sa şi cu atît mai puternic îi sesizăm eternitatea, atemporalitatea.

După cum rotundul semnifică integralitatea realizată sau per-tecţiunca. el exprimă şi rotaţia (mişcarea a ceea ce se învîrte) sau faptul de a progresa în conformitate cu o mişcare circulară ne-definită, asemănătoare cu cea a soarelui şi a astrelor (de unde frumoasa profeţie de credinţă a liturghiei lui Mithra: Eycb eiut *ovnlavoc,* uuiv &axf|p ["Eu sînt o stea care îşi descrie orbita împreună cu voi"])[14]. Realizarea Sinelui înseamnă de asemenea reconstituirea relaţiei omului cu cosmosul. Asemenea realizări sînt acompaniate, adeseori, de evenimente sincronistice . (Experienţa vocaţiei, experienţa profetică, relevă şi ele din această categorie.)

Pentru primii creştini, ca şi pentru toţi primitivii, trebuia ca învierea să fie un eveniment concret, material, care poate fi văzut cu ochii şi atins cu mîinile. ca şi cum spiritul n-ar avea o existenţă proprie. Chiar şi astăzi, oamenii nu pot sesiza fără dificultate realitatea unui eveniment psihic, dacă acesta nu este totodată şi concret. La drept vorbind, învierea ca eveniment psihic nu este concretă. Ea este o experienţă pur psihică. Este curios că creştinii au rămas atît de păgîni îneît nu înţeleg existenţa spirituală în afara corporalului, ca eveniment psihic. Mă tem că bisericile noastre creştine nu vor mai putea menţine multă vreme acest anacronism şocant, fără teama de a împietri în contradicţii

că fu/ionmd cu
C'hris iil Isus. credea Pave!. mă
mor Isus ei participă astfel la
ţi C virtuţile divine. Viaţa în ează
7/m de sub "legea păcatului şi a
veş ii conf ă exerciţiul *imitaţiei*
cietăţi viaţă desa ralizate *lui* e ignoră
perspectiva
larec . proiecţiile se sprijină pe erese. Aşa s-a născut
duce alte 1 despre care am *materialismul* iota 15. cap. 2. (N. Ir.)
deja *[l's.* 82. 6. citat de *loan,* 10, 34.J Omul deţine în sufletul său
20- imaginea (arhetipul) lui Dumnezeu. Asimi-acestui arhetip (ceea ce Jung numeşte "integrarea inconştientului") con-la indumnezeiie. A se compara această concepţie cu ceea ce am scris
- in introducere la C. G. Jung: "Analiza viselor", AROPA, 1998, p. 19-
despre funcţia psihică totalizantă. (N. 'I r.)

[14] [Cf. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, pp. 8-9.]

[15] Evenimentele sincronistice sînt analizate pentru prima oară de Jung. Ele sînt manifestări fizice obiective care coincid cu manifestările psihice ale unui individ, fără a înregistra nici o relaţie cauzală între ele. Ceea ce au în comun aceste fenomene tulburătoare (numinoase) este semnificaţia, sensul lor simbolic. Asemenea manifestări erau cunoscute de lumea antică (ele stau, după opinia lui Jung, la baza "Cărţii Schimbărilor" - *Yi Jing)* şi erau interpretate în consecinţă. Un asemenea eveniment sincronistic de mare importanţă în istoria creştinismului este *Steaua magilor* care"anunţă" naşterea lui Isus, Mesia, mîntuitorul omenirii. Evenimentul fizic care a susţinut această proiecţie mitologică se pare că a fost tripla conjuncţie a planetelor Jupiter *(U)* şi Saturn (b) în semnul Peştilor (H), care pare să indice chiar şi data precisă a natalităţii (după calculele astronomice). (N. Tr.)

%

de nesusţinut. Răspunzînd la această critică printr-o concesie, unii teologi au proclamat că corpul transfigurat după Pavel (corp de materie subtilă), care le este restituit morţilor în ziua Judecări, ar fi "forma" individuală autentică, ca idee spirituală suficient caracteristică a individului pentru a face superfluu corpul material. Ceea ce a făcut din învierea trupească principalul stîlp al credinţei creştine a fost mărturia adusă a vieţii de după moarte şi speranţa de a scăpa de la damnarea eternă. Singurul lucru pe care îl ştim cu certitudine, totuşi, este faptul că pentru psihic spaţiul şi timpul sînt relative.

Nota Bene 1: Acest text a fost redactat în limba engleză la data de 19 februarie 1954 ca răspuns la o întrebare a Marthei Dana, Peggy Gerry şi Marian Reith, care participaseră la un seminar dirijat de James Kirsch, la Los Angeles, în 1953-1954. Seminarul era consacrat lucrării lui Jung *Aion* şi cu acea ocazie (după spusele lui J.K.) "fiecare rînd din carte a fost citit şi comentat. în cursul seminarului, doamnele Dana, Gerry şi Reith s-au arătat mirate că nu au găsit nicăieri în scrierile lui Jung un comentariu la ideea de înviere (...), care li se părea a fi însuşi nucleul legendei lui Christos; ele s-au întrebat atunci de ce".

Nota Bene 2: Notele înscrise între paranteze pătrate provin din editorii textului. Cele fără paranteze aparţin, după toate probabilităţile, lui Jung. Notele mele (J.C.) sînt însoţite de .jecificarea uzuală: (N. Tr.).

4. Psihologia transferului şi alchimia

Bellica pax, vulnus dulce, suave mal
(Pace războinică, dulce rană.
r,u sua Jol.r. Go *(Confessio Amuntis,*
Ii. p.

Nu este deloc surprinzător că ideea *căsătoriei mistice* a fost chemată să joace în alchimie un rol atît de important, pentru că termenul utilizat pentru a vorbi despre ea, cel de *conjuncno,* de semnează în primul rînd ceea ce noi numim astăzi o combinaţie chimică, iar ceea ce atrage unul către celalalt corpurile d; combinat este ceea ce s-a numit în zilele noastre afinitate. Odmoanî se utilizau diferite expresii care exprimau, toate, o relaţie urna.:" sau, mai precis, o relaţie erotică, ca de pildă *nuptiae* (nuntă), *matrimonium* şi *conjugium* (căsătorie), *amiciţia* (amiciţie), *attra-cto* şi *adulatio.* Prin urmare, corpurile care urmau să fie combinate erau reprezentate ca *agens* şi *patiens* (agent şi pacient), ca *vir* (bărbat) sau *masculus* (mascul) şi ca *femina, mulier, femi-neus* (femeie, feminin), sau, încă şi mai pitoresc: căţel şi căţea , cal (iapă) şi măgar[2], cocoş şi găină[3], dragon înaripat şi dragon fără aripi[4]. Cu cît există mai mulţi termeni antropomorfi şi terio-morfi, cu atît mai manifestă este partea care revine jocurilor imaginaţiei, deci inconştientului, şi cu atît este mai clar şi faptul că gîndirea exploratoare a vechilor filozofi ai naturii era expusă tentaţiei de a părăsi terenul proprietăţilor, obscure pentru ei, ale materiei, adică de a se îndepărta de problema pur chimică,

pentru a sucomba *mitului materiei.* întrucîi nu este cu putinţă ca presupunerea să lipsească cu desăvîrşire, chiar şi pe cercetătorul cel mai obiectiv şi mai imparţial îl paşte riscul, din momentul în care a abordat o obscuritate în care nu a penetrat nici o lumină, să devină, în lipsa unui reper cunoscut, victima unei presupuneri inconştiente. Acest lucru nu este neapărat un rău dacă imaginea care i se oferă în locul necunoscutului este o reprezentare arhaică, fără îndoială, dar care permite totuşi să se constituie o analogie nu lipsită de interes. Astfel se face că celebra viziune a cuplurilor dansînd, care 1-a pus pe Kekule" pe urma structurii unor combinaţii ale carbonului, mai precis ale benzenului, nu era nimic altceva decît imaginea acuplării, *conjunct io,* aşa cum a ocupat ea vreme de 17 secole spiritul alchimiştilor. Şi cu toate că aceasta era tocmai imaginea care multă vreme a dejucat interesul cercetătorilor problemei chimiei trimiţindu-l fără încetare la mitul originar al nunţii regale, ba chiar divine, ea şi-a atins totuşi, în viziunea lui Kekule, destinul chimic, aducînd astfel cel mai mare serviciu înţelegerii combinaţiilor organice şi dezvoltării ulterioare, fără precedent, a chimiei de sinteză. Prin urmare, am putea spune retrospectiv că alchimiştii au dovedit mult fler atunci cînd au făcut din acest *arcanum arcanorum* (arcana arcanelor)[6], din acest *donam Dei et secretum Altissimi* (har al lui Dumnezeu şi taină a Celui Prea-înalt)[7], din acest adevărat secret al fabricării aurului, culmea operei lor. La triumful tardiv al acestei idei alchimice, ar trebui să adăugăm confirmarea unei alte idei centrale a alchimiei care este transmutabilitatea elementelor chimice. Eminenta semnificaţie, atît practică cît şi teoretică, a acestor idei ar putea să ne ducă la concluzia că avem de-a face aici cu anticipări intuitive a căror *fascinosum* (putere de fascinaţie)[8] s-a putut explica la lumina evoluţiei ulterioare.

Dar alchimia, degajîndu-se treptat de fundalul său mitic, nu a făcut numai să se transforme în chimie: constatăm că ea s-a transformat totodată într-un soi de filozofie mistică. în aşa fel încît ideea de conjuncţie se arată a fi concomitent capabilă să lămurească misterul obscur al combinaţiilor chimice şi să exprime, ca mitologemă, arhetipul unirii contrariilor, devenind astfel imaginea unei *imio mystica.* Or, arhetipurile nu sînt ceva exterior, ne-psihic, deşi ele datorează întotdeauna impresiilor primite din mediu forma pe care o îmbracă. în opoziţie cu formele exterioare care le traduc la un moment dat şi independent de ele, arhetipurile constituie esenţa vieţii unui suflet ne-individual. care este cu siguranţă înnăscut în fiecare individ, dar care nu poate ii nici modificat şi nici însuşit de personalitatea acestuia. Acest suflet este în individul izolat ceea ce este şi în ceilalţi, pentru că el se află în toţi oamenii. El constituie suportul oricărui psih. dividual, aşa cum marea susţine valurile.

Dacă conjuncţia reprezintă o imagine capitală pentru alchimie, iar importanţa ei practică s-a verificat în stadii ulterioare de evoluţie, ea reprezintă şi o valoare analoagă în domeniul psihic, ceea ce înseamnă că ea a jucat pentru cunoaşterea obscurităţiLor interioare ale sufletului acelaşi rol pe care 1-a avut în privinţa enigmelor materiei. Am putea spune chiar că ea nu şi-ar fi revelat niciodată eficacitatea în lumea materiei dacă n-ar fi posedat deja o putere de fascinaţie menţinînd spiritul cercetătorului în aceeaşi direcţie. *Conjuncţia este o imagine a priori* care ocupă dintotdeauna un loc de prim plan în evoluţia spiritului uman. în fapt, dacă ne întoarcem în trecut pe urmele acestei idei, realizăm că există în alchimie două izvoare din care derivă ea: un izvor creştin şi unul păgîn. Izvorul creştin este fără îndoială doctrina lui Christos şi a Bisericii, a Mirelui şi Miresei *(Sponsus* şi *Sponsa),* Christos jucînd rolul Soarelui în timp ce cel al Lunii revenea Bisericii[9]. Izvorul păgîn este, pe de o parte, *hi-*

erosgamos[10] - pe de altă parte, unirea mistică a credincioşilor cu divinitatea". Aceste experienţe psihice şi mărturiile pe care le-au lăsat ele în tradiţie lămuresc o parte importantă din lumea particulară a reprezentărilor alchimiştilor şi din limbajul lor secret care, fără aceste referinţe, ar rămîne de neînţeles.

Aşa cum s-a spus mai sus, imaginea conjuncţiei apare întotdeauna într-un moment crucial al evoluţiei spiritului uman. Observarea proceselor mentale în psihoze şi în nevroze a condus inevitabil psihologia medicală modernă la o explorare mereu mai aprofundată a acestor fenomene psihice de fundal care s-au desemnat în general cu numele de *inconştient* . Şi tocmai psihoterapia necesită cercetări de acest gen, căci nu mai este posibil să admiţi faptul că deranjamentele patologice ale psihicului se pot explica numai prin alterări corporale sau prin procese conştiente ci, că. dimpotrivă, trebuie să se recurgă, pentru a le lămuri, la un al treilea factor, adică la ipoteticile procese inconştiente[12].

Practica analizei a arătat că conţinuturile inconştiente apar, întotdeauna, mai întîi ca proiectate asupra persoanelor şi conduitelor obiective. Multe din aceste proiecţii sînt, graţie recunoaşterii apartenenţei lor la subiect, definitiv integrate de individ; dar există şi altele care nu se lasă integrate şi care, de-taşîndu-se de obiectele lor primare, se transferă atunci asupra medicului curant*. Dintre aceste conţinuturi, relaţia cu părintele de sex opus joacă un rol important, adică relaţia fiu-mamă, fiică-tată, şi de asemenea relaţia frate-soră[lj]. în general vorbind, acest complex nu poate fi integrat complet, medicul fiind pus aproape întotdeauna de către pacient în locul tatălui*, al fratelui, ba chiar al mamei (acest din urmă caz este fireşte mai rar). întrucît, aşa cum o arată experienţa, această proiecţie se stabileşte fără a pierde nimic din intensitatea sa originară (care este considerată de Freud ca etiologică), ia naştere o legătură care corespunde în toate privinţele cu relaţia infantilă iniţială şi care tinde să repete cu medicul toate experienţele copilăriei; altfel spus, relaţia de adaptare care a suferit o tulburare nevrotică este *de acum* transferată asupra medicului[11]. Freud care, primul, a recunoscut şi a descris acest fenomen, a creat pentru a-1 desemna expresia "ne-vroză de transfer[1""]".

Or, această legătură este adeseori de o asemenea intensitate încît am putea vorbi de o *combinaţie.* Cînd se combină două corpuri chimice, ambele suportă o alterare. Acesta este şi cazul în *transfer.* Freud a văzut bine că această legătură are o mare valoare terapeutică, pentru că favorizează constituirea unui *mixtum compositum* între sănătatea mentală a medicului şi echilibrul tulburat al bolnavului[+]. Fără îndoială, tehnica lui

Sintagma ''psihologie medicală modernă" se referă, desigur, la psihanaliză. Nici o altă ramură a psihologiei şi nici psihiatria modernă nu au manifestat înclinaţiile anunţate de Jung cu atît optimism. Astăzi se pare că cercetările de acest gen au secat cu totul sau, în orice caz, nu mai au savoarea de odinioară. (N. Tr.)

Avem aici două noţiuni distincte. *Proiecţia,* care este. aşa cum arată Jung, atribuirea de caracteristici ale subiectului unui obiect (unui alt individ, "celuilalt"), ca şi cum acestea ar face parte integrantă din personalitatea ce-luilalt. Şi *transferul,* care se naşte în terapia psihanalitică (dar şi în viaţa de zi-cu-zi). şi constă tot dintr-o proiecţie: pacientul proiectează asupra psihanalistului impresiile şi sentimentele sale care au fost legate, iniţial, de imaginea părinţilor săi, sau de cea a persoanelor care au jucat un rol semnificativ în viaţa sa. *Analiza transferului* este fundamentală în terapia psihanalitică. (N. TrO

Transferul impresiilor şi emoţiilor legate iniţial de imaginea tatălui subiectului asupra analistului este. adeseori. încurajat şi de pozţia acestuia din urmă. Analiştii care adoptă în faţa pacienţilor lor o ţinută arogantă, '•superioară", -'protectoare"', stimulează transferul de acest gen. (N. Tr.)

"Sănătatea mentală a medicului" nu trebuie confundată cu ideea de

Freud se străduieşte să păstreze pe cit posibil o distanţă în raport cu acest fenomen, ceea ce, din punct de vedere uman, este perfect de înţeles, dar poate afecta considerabil efectul terapeutic. Este inevitabil ca medicul să suporte şi el o oarecare influenţă din care să rezulte o tulburare, o pagubă pentru sănătatea sa nervoasă[16]. El"ia asupra sa" suferinţa pacientului* şi o suportă îm-

sfinţenie. Pentru că au existat (şi există) psihanalişti care au dovedit - în relaţiile lor profesionale, sociale, familiare, etc. - orice, numai "sănătate mentală"' nu! Totodată, cînd vorbim de 'sănătate mentală" la psihanalist, avem în vedere mai puţin un model universal valabil de sănătate pe care psihanalistul l-ar încarna, cit mai ales posibilitatea ca el să-şi conştientizeze tarele psihice şi, mai ales, să le accepte, să se împace cu ele acolo unde aşa ceva este cu putinţă. Este aici o sarcină pe care cei mai mulţi psihanalişti o ignoră, şi încearcă în schimb să simuleze o '•sănătate mentală" pe care nu o au. Profesiunea de psihanalist nu este scutită de primejdia de a sucomba modelului psihanalistului exemplar! (N. Tr.)

* Există aici mai multe idei. Mai întîi. faptul că psihanalistul poate deduce *empatic* elementele cheie ale nevrozei pacientului. în al doilea rînd, după ce a ajutat la conştientizarea conflictelor nevrotice, psihanalistul dispune (sau ar trebui să dispună) de o viziune mai largă asupra faptelor vieţii, încît să-i permită pacientului, acolo unde este cu putinţă, să-şi modifice atitudinea mentală pentru a putea integra conţinuturile inconştientului. Un exemplu simplu va ilustra a doua idee.

Este vorba de o pacientă de circa 26 de ani, care acuză înclinaţia morbidă de a se arunca de la etaj sau sub roţile tramvaiului. Analiza scoate la iveală şi o serie de tendinţe homicide care au ca obiect persoane din anturajul imediat. Pacienta a fost internată într-o clinică psihiatrică, a urmat un tratament medicamentos dar nu s-a vindecat de ciudatele ei obsesii. Biografia pacientei ne oferă una din cheile nevrozei ei. Soţul ei a înşelat-o în repetate rînduri pentru ca, de fiecare dată, să-şi ceară scuze în final, şi să dorească împăcarea. Recent el a decis să plece de acasă motivînd cumva, ambiguu, că are nevoie de timp pentru a se clarifica dacă îşi iubeşte sau nu soţia. Pacienta află, însă, că la mijloc este o "nouă"' legătură. Urmarea nu este greu de dedus: ea simte nevoia să se răzbune. Această înclinaţie agresivă o regăsim în simptomul homicid. Ceva, însă, o împiedică să-şi ducă intenţia pînă la capăt (în chip

preună cu acesta. Din principiu, medicul trebuie să se pună în pericol[17]. înalta semnificaţie pe care a acordat-o Freud fenomenelor transferului mi-a apărut clar cu ocazia primei noastre întîl-niri, în 1907. La un moment dat, după o discuţie de mai multe ore, a intervenit o pauză. Brusc el m-a întrebat fără nici o ezitare: "Şi ce credeţi despre transfer?" I-am răspuns cu cea mai profundă convingere că transferul este alfa şi omega metodei analitice. La care el mi-a răspuns: "Atunci aţi înţeles esenţialul". Marea importanţă a transferului a produs adeseori greşeala de a crede că el este absolut necesar pentru vindecare. Chipurile, ar trebui să-1 pretindem cumva. Dar este cu neputinţă să pretinzi aşa ceva, asemănător credinţei. Credinţa nu are valoare decîi dacă se naşte de la sine. O credinţă obţinută prin constrîngere nu este decît o crispare. Acela care crede că trebuie să pretindă transferul uită că acest fenomen nu este decît unul din factorii terapeutici şi că, în plus, cuvîntul *transfer* nu este decît echiva-

imaginar, desigur). Este un detaliu biografic care o face să se simtă vinovată faţă de soţ. De aici provine, evident, simptomul suicidar (agresivitatea întoarsă împotriva subiectului).

Pacienta conştientizează toate amănuntele conduitei ei nevrotice dar simptomele nu dispar. Analiza continuă şi scoate la iveală o tendinţă agresivă generală, refulată, la tînăra femeie. O agresivitate "spontană" care se comportă în toate privinţele ca şi un instinct natural. Această agresivitate nu-şi găseşte o manieră corespunzătoare de descărcare şi produce tulburările pe care le-am pomenit mai sus.

în acest punct, analiza capătă un caracter *didactic.* Ea explică pacientei care este rolul agresivităţii în structura generală a personalităţii ei. în plus, încearcă, împreună cu pacienta, să găsească modalităţile social acceptabile de descărcare (sublimare) a tendinţelor agresive.

Desigur că acest lucru nu ar fi cu putinţă dacă psihanalistul ar împărtăşi şi el opinia generală eronată cum că femeia nu dispune de tendinţe agresive sau că agresivitatea umană are numai un caracter reactiv: ea ar fi o replică dată unui prejudiciu. (N. Tr.)

lentul semantic al cuvîntului *proiecţie,* care desemnează un fenomen cu neputinţă de pretins[18]. Personal, eu sînt fericit de fiecare dată cînd transferul se produce în chip atenuat, sau atunci cînd rămîne practic imperceptibil. Pentru că atunci sîntem mai puţin responsabili de apariţia lui, şi putem apela la alţi factori terapeutici. Dintre aceştia, facultăţile pacientului de înţelegere şi de judecată joacă un rol important ca şi, de altfel, buna sa voinţă, autoritatea medicului, sugestia[19], "bunele sfaturi"[20], înţelegerea, simpatia, încurajările, etc. Cazurile în care aceşti factori joacă un rol sînt, de bună seamă, cele mai puţin grave.

0 analiză atentă a fenomenului transferului conduce la o imagine foarte complexă, prezentînd trăsături atît de marcate încît cedăm uşor tentaţiei de a izola una ca esenţială, şi de a lansa ca explicaţie un: "In fond nu este decît...!" Mă gîndesc mai întîi la aspectul *erotic,* ba chiar sexual al fantasmelor de transfer. Existenţa acestui aspect este incontestabilă, dar el nu este întotdeauna singurul şi nici cel mai esenţial. *Voinţa de putere* (descrisă de Adler) este un alt aspect care coexistă cu sexualitatea, şi este adeseori dificil să descoperi care din aceste două pulsiuni este preponderentă.

Dar există şi alte forme de concupiscentia instinctuală care se bazează pe "foame"*, pe dorinţa de a avea; altele, dimpotrivă, se bazfează[1] pe negarea instinctuală a" oricărei moţiuni de dorinţă. în aşa fel încît viaţa pare fondată pe ailgoas, şi autodistrugere*. Un anumit *"abaissement dil nrveau fnental",* adică o slăbiciune în org,ritearea ierarhică a teului,[1]-este suficient pentru a pune în mişcare aceste tendinţe şi Aceste aviditäţi de ordin instinctual. cauzînd astfel o disociere a personalităţii, adică o multiplicare a numărului de centre de gravitate ale personalităţii^ (în schizofrenie asistăm chiar la o fragmentare multiplă a personalităţii.) Aceste Componente dinamice trebuie considerate, după gradul lor de predominanţă, ca- aparţiriînd la propriu sau nu personalităţii, ca vital decisive sau ca pure sindroame. Deşi pulsiunile cele mai puternice tind indubitabil spre o activitate concretă şi. majoritatea timpului, o impun, totuşi nu putem să le acordăm o semnificaţie exclusiv biologică, căci funcţionarea lor concretă este supusă unor modificări extrem de importante din partea personalităţii. La o fiinţă al cărei temperament antrenează o orientare spirituală, activitatea pulsională îmbracă la rîndul ei un anumit caracter simbolic. Nu este vorba de simpla satisfacere a

* Pentru ca terapia analitică să se desfăşoare în bune condiţii sînt necesare mai multe lucruri. Mai întîi de toate, să nu avem de-a face cu o *investire narcisică a simptomelor nevrotice.* Apoi esie ne\oie de dorinţa de vindecare a pacientului care nu se mai suportă în postura nevrotică. Setea de (auto)cunoaştere joacă şi ea un rol important, mai ales atunci cînd nu avem la îndemînă un transfer intens. (Cititorul interesat mai poate găsi şi alte detalii privind acest subiect citind revista rom,nă de psihanaliză, OMEN, editată de AROPA.) (N. Tr.)

[+] Vezi Cap. 2. n. 24. (N. Tr.)

[1] La Freud. evoluţia libidoului de-a lungul fazelor de dezvoltare împru-

mută diferite forme de satisfacere, pornind cu poziţia orală şi terniinînd cu cea genitală. La nivelul oral. spunem că libidoul se sprijină pe instinctul alimentar, aşa- incit am putea afirma că "^foamea", privită ca instinct, nu este separată de litudp, de interesele libidinale. <N. Tr.)

Freud insistă, în a sa a doua dihotomie pulsională. asupra existenţei a două categorii de pulsiuni: cete care susţin viaţa *(cros)* şi cele care distrug viaţa *(thanatos).* De aici ideea de* distrugere şi autodistrugere văzute ca tendinţe pulsionale de sine stătătoare. (N. Tr.)

Scăderea nivelului mental ("abaissement du niveau mental") este o limitere la Pierre Janet. şi la teoria sa despre formarea simptomelor nevrotice. Jung încearcă, astfel, să evite din nou problema fundamentală (pentru psihanaliză) a refulării, care ti aminteşte, în chip neplăcut, de Freud (v. şi Cap. 1, n. 4). în realitate nevrozele (cea mai mare parte din ele) nu pot fi explicate tară apelul la refulare, la inconştient şi la destinul conţinuturilor refulate, inconştiente. (N. Tr.)

unei pulsiuni; dimpotrivă, această activitate este legată de "semnificaţii" care o fac mai complexă. In cazul în care procesele instinctuale sînt prin natura lor pure sindroame, care nu pot pretinde la realizarea lor completă la fel ca şi primele, atunci predomină caracterul simbolic al împlinirii . Fenomenologia e-rotică furnizează fără îndoială exemplele cele mai grăitoare de acest gen de complicaţii. Antichitatea tîrzie cunoştea deja faimoasa scară de patru: Chawwa (Eva), Elena (din Troia), Măria şi Sofia. Această serie se găseşte într-o manieră aluzivă în *Faust* de Goethe: unde o întîlnim mai întîi pe Marguerita, personificarea unei relaţii de ordin pur instinctual (Eva); apoi pe Elena, care este o figură a *animei ';* apoi pe Măria, ca personificare a relaţiei *celeste,* adică religioasă şi creştină; în fine, pe *Eternul Feminin* (Sofia) expresie care desemnează *Sapientia* alchimică. După cum o arată alegerea numelor, este vorba aici de patru grade ale erosului sexual, chiar şi de patru nivele ale imaginii animei, deci de patru stadii ale cultivării erosului. Primul stadiu, cel al Evei (Chawwa), pămîntul, este numai biologic; femeia semnifică aici mama şi nu reprezintă nimic altceva decît ceea ce trebuie să fie fecundat. Al doilea stadiu cuprinde un eros care mai are încă o predominanţă sexuală, dar cu un caracter estetic şi romantic, iar femeia posedă deja aici cîteva valori individuale. Al treilea stadiu ridică erosul la cea mai înaltă veneraţie şi la de-voţiunea religioasă, şi astfel îl spiritualizează. Contrar stadiului Chawwa, aici avem de-a face cu o maternitate spirituală. în fine, al patrulea stadiu scoate la lumină un aspect care, în chip neaşteptat, merge încă şi mai departe decît ci *A<* ;•.! treilea, care este totuşi dificil de depăşit: stadiul *Sapientia V'-.w,* oare, prin c ar putea depăşi înţelepciunea ceea ce este mai siînt şi mai pi: Numai prin acest adevăr care vrea adeseori ca un pic mai p[1]*' să însemne mai mult. Acest grad. reprezintă o spiritualiza Elenei, adică a erosului pur şi simplu, fată de ce *Sapientia* i -te pusă într-un anumit paralelism cu *Sw'amita* din *Cîntareu* <. ' *ţărilor.*

în afara pulsiunilor diferite pe care nu le putem reduce, ta să forţăm, unele la altele, mai există şi diferitele planuri pe care se pot exercita ele. Această state de lucruri nefiind deloc simplă. nu este nimic surprinzător în aceea că transferul, aparţinînd şi el în mare parîe !epomenelo; instinctive, este un proces sau o stare foarte dificil de interpretat si de judecat. Căci, aşa cum instinctele şi conţinuturile lor imaginare specifice sînt parţial concrete şi parţial simbolice (şi deci ineiective) - sau cînd una. cînd alta tot aşa şi proiecţia lor prezintă un caracter paradoxal. Transferul este departe de a fi un fenomen univoc, şi este întotdeauna imposibil să descoperim aprioric tot ceea ce reprezintă el. Aceasta este cu siguranţă valabil şi pentru conţinutul său specific, *incestul.* Se ştie că conţinutul imaginar al unei pulsiuni poate fi interpretat fie într-o manieră reductivă, adică *semiotică,* ca o auto-reprezentare a acestei pulsiuni. fie într-o manieră *simbolică,* ca sens spiritual al instinctului biologic*. în primul caz procesul instinctual este considerat ca efectiv, în al doilea caz ca inefec-

' Aşa cum este şi cazul oricărui instinct în viaţa normală. Psihanaliza freudiană a visului ne-a arătat cum se poate deghiza libidoul sexual în visele omului obişnuit ca şi în cele ale nevroticului. Această deghizare, care este opera *travaliului visului,* capătă de foarte multe ori un aspect simbolic. (N. Tr.)

Cele două maniere de interpretare conduc la diferenţele specifice între tehnicile de interpretare onirică la Freud şi la Jung. în timp ce Freud ar utliza materialul oniric în sens *reductiv.* scoţînd la iveală componentele sexuale refulate ale individului. Jung ar privi *prospectiv,* convins că visul are o finalitate, urmăreşte un scop de atins, şi indică astfel balizele de orientare. (N. Ir.)

în faţa unui caz concret, adeseori este aproape cu neputinţă să spui ce este spiritual şi ce este instinctual. Ambele sînt un amestec de nepătruns, o adevărată magmă născută din adîncurile haosului originar. Cînd dăm peste asemenea conţinuturi, înţelegem imediat de ce echilibrul psihic al nevrozatului este tulburat şi de ce, la schizofrenic, sistemul psihic se sf,rîmă în bucăţi . Aceste conţinuturi exercită o fascinaţie care îl acaparează nu numai pe bolnav - aceasta este de la sine înţeles -, dar poate avea o acţiune inductoare asupra inconştientului primului martor interesat, adică asupra medicului. Bolnavul este strivit sub greutatea acestor conţinuturi inconştiente şi haotice, care există desigur pretu tindeni, dar care s-au activat numai la el, condamnîndu-l la o solitudine interioară de neînţeles care este interpretată în mod eronat. Din nefericire, este foarte uşor, într-un asemenea caz, să sfîrşeşti printr-o judecată sumară sau să-1 angajezi pe pacient pe o cale falsă, dacă nu ai o înţelegere intuitivă şi priveşti totul din afară. Aceasta a fost, în schimb, atitudinea subiectului, şi încă de multă vreme, încît oferă el însuşi ocazia falsei interpretări. Mai întîi, i se pare că secretul s-ar afla la părinţii săi. Dar cînd se desface această legătură şi această proiecţie, greutatea recade în întregime asupra medicului căruia i se impune următoarea întrebare: "Dar tu, *tu* ce faci cu transferul?"*

Asumîndu-şi o înţelegere cordială a decăderii psihice a pacientului, medicul se expune la presiunea conţinuturilor inconştiente, şi la acţiunea lor inductivă. Cazul începe să-1 (pre)"ocu-pe". O dată în plus este uşor, ba chiar foarte uşor, să explici totul printr-un sentiment de simpatie sau de antipatie personală. Nu realizăm că aceasta înseamnă a explica *ignotum per ignotius* (necunoscutul prin ceea ce este şi mai necunoscut). In realitate, aceste fenomene personale - admiţînd că ele sînt destul de puternice pentru a putea fi determinante - sînt precis guvernate de. conţinuturi inconştiente activate. S-a creat o relaţie inconştientă, care capătă acum, în imaginaţia pacientului, toate formele şi dimensiunile despre care literatura specializată ne oferă detalii abundente. Datorită faptului că pacientul îi aduce medicului un conţinut activat al inconştientului său, un material inconştient corespunzător este constelat şi la medic, printr-un efect de inducţie care se naşte întotdeauna mai mult sau mai puţin din proiecţii. Prin aceasta, medicul şi pacientul intră amîndoi într-o relaţie care se sprijină pe un dat comun inconştient .

înţelegem fără greutate că nu este deloc uşor pentru medic să ia cunoştinţă de această posibilitate. El resimte o rezistenţă naturală în a admite că ar putea fi afectat în ceea ce are mai intim "'de

Din nou, diferenţele specifice între manierele de a vedea, în privinţa eti-ologiei nevrozei de astă dată, la Jung şi la Freud. Jung aduce. aici. în discuţie şi problema schizofreniei. El sugerează că această afecţiune ar apărea pe fundalul confruntării psihicului individual cu elementele arhaice ale psihicului colectiv, cu arhetipurile. El pierde din vedere un fapt evident, şi anume acela că în schizofrenie se remarcă, de cele mai multe ori, o predispoziţie constituţională (înnăscută) pentru această maladie. (N. Tr.)

^•Conţinuturile inconştiente şi haotice" de care vorbeşte Jung îmbracă rareori un caracter spiritual. Mai ales în cazul bolnavilor care nu suferă, cum s-ar crede, de prea multă sau prea puţină spiritualitate, ci acuză simptome care intră încă în sfera somaticului. Iar simptomele (isterice sau psihotice) nu sînt altceva decît substituţii ale tendinţelor instinctuale refulate. Există, însă, şi cazuri, puţine la număr, de manifestări de genul celor cunoscute de patologia nervoasă care intră în categoria problemelor de natură spirituală. Repetăm, însă: aceste cazuri sînt foarte puţin numeroase! (N. Tr.)

Jung oferă (şi) aici o imagine mai degrabă idilică despre relaţia psihanalist- pacient. în realitate, lucrurile nu stau deloc aşa. Jung încearcă, însă, aşa cum am mai arătat, să evite limbajul freudian în scrierile sale. De aici, dificultăţile serioase pe care le întîmpin,, şi sentimentul de vag, de imprecis care transpiră din analizele sale. (N. Tr.)

primul bolnav venit". Iar cu cit medicul este mai inconştient într-o situaţie de acest gen, cu atît mai mult va fi tentat să adopte o atitudine apotropaică, adică de refuz : *persona medici,* înapoia căreia se retrage, constituie în acest sens - s-au mai degrabă pare să constituie - un instrument excelent. Rutina merge şi ea minări mînă cu această atitudine, maniera "de a şti dinainte" care face parte dintre accesoriile apreciate ale practicianului exersat şi ale autorităţii infailibile[1]. Dar avem de pierdut dacă ne lipseşte flerul, pentru că contaminarea inconştientă oferă o posibilitate terapeutică importantă, care constă în transferul maladiei asupra celui care o tratează. De bună seamă că trebuie să presupunem aici că medicul este mai în măsură să aducă în conştiinţă conţinuturile constelate, altminteri s-ar lăsa cu o captivitate dublă în aceeaşi stare de inconştienţă. Marea dificultate constă în

O ""atitudine apotropaică" este, aşa cum o arată şi numele, o atitudine de apărare. Această atitudine este specifică organizării sociale primitive, dar este prezentă şi azi in chip disimulat. în cazul nostru, medicul tură experienţă psi-hologică, se apără inconştient de ameninţările tulburărilor psihice îmbrăcînd "haina" medicală, care include atît profesiunea medicală propriu-zisă, cît şi "uneltele" , vocabularul şi vestimentaţia medicale, desimile apotropaice apelează întotdeauna la simbolism şi sînt activate prin imitaţie şi simulare.(N. Fr.)

Cele mai bune exemple de atitudini de acest gen le găsim în viaţa noastră politică, ca şi, în general, în tot ceea ce are de-a face cu puterea. Deşi este evident că "reforma'' de care se face atîta caz la noi este departe de a fi susţinută în chip coerent, pragmatic, "experţii" care sînt abilitaţi sa acţioneze în acest spirit ne îndrugă verzi şi uscate despre profesionalismul lor, aducînd ca mărturie în acest sens. activitatea depusă într-un domeniu înrudit şi, mai ales. pregătirea universitară şi post-universitară. Este ca şi cum un meteorolog ar încerca să-şi escamoteze erorile prognozei afirmînd că el a absolvit facultatea de meteorologie, că a studiat la Universitatea cutare din străinătate, etc. Desigur că toate aceste '"argumente" nu justifică greşelile comise în practică. (N. Tr.)

aceea că, adeseori, conţinuturi care în mod normal ar trebui să rămînă latente sînt activate la medic. In realitate, el trebuie că este un ins destul de echilibrat pentru a mai avea nevoie de aceste poziţii inconştiente, ca compensări ale situaţiei conştiente. Cel puţin aşa ar trebui să stea lucrurile. Că lucrurile stau într-adevăr aşa şi într-un sens mai elevat, rămîne de discutat, pentru că, probabil, medicul nu şi-ar fi ales meseria de psihiatru şi nu s-ar fi interesat în particular de tratamentul nevrozelor fără nici un motiv; or, este cu neputinţă să se fi dedicat acestor lucruri fără a avea ceva cunoştinţe despre propriile sale procese inconştiente, în plus, acest interes pentru inconştient nil este exclusiv rezul-tatul unei alegeri libere, ci provine dintr-o dispoziţie naturală care relevă din destin şi i-a inspirat, iniţial, gustul pentru profesiunea de psihiatru. Cu cit am văzut mai multe destine umane şi le-am cercetat motivaţiile secrete, cu atît mai mult am fost frapat de torţa cu care acţionează motivele inconştiente şi de puţinul spaţiu lăsat libertăţii noastre, naturii şi intenţionalităţii opţiunilor noastre. Medicul ştie, sau ar trebui să ştie, că el nu ş!~a ales la întîmplare meseria sa. iar psihoterapeutul, mai ales, trebuie să fi înţeles că infecţiile psihice, chiar dacă crede că se va descurca cu ele, sînt in fond fenomene care întovărăşesc în chip necesar munca sa, făcînd parte din destin şi corespunzînd deci dispoziţiilor naturale ale vieţii sale. O asemenea viziune reprezintă totodată pentru el atitudinea justă vizavi de pacient. în asemenea situaţie el se simte implicat personal în problema pacientului, ceea ce crează baza cea mai favorabilă pentru tratament.

Transferul era deja cunoscut, sub numele de "raport", în psi-hoterapia veche, pre-analitică şi, mai înapoi în timp, de către medicii romantici. El constituie fundamentul activităţii terapeutice după ce s-au disipat proiecţiile anterioare ale bolnavului. Dar s-a dovedit in cursul tratamentului că şi judecata medicului

poate fi tulburată de proiecţii, într-o măsură mai mică totuşi, altfel terapia ar fi imposibilă. Deşi avem tot" dreptul să aşteptăm de ... medic ca el să cunoască cel puţin acţiunile inconştientului asupra propriei sale persoane şi să le cerem tuturor celor care se pregătesc să exercite psihoterapia să se supună mai întîi unei "analize didactice"*, nu este mai puţin adevărat că chiar şi cea mai bună formare în acest sens nu va reuşi niciodată să furnizeze cunoaşterea totalităţii inconştientului. Este exclus ca inconştientul să fie complet "vidat", pentru simplul motiv că forţele creatoare sînt în măsură întotdeauna să nască forme noi. Conştiinţa, oricît ar putea fi ea de vastă, este şi rămîne micul cerc interior din cercul mai mare al inconştientului, insula înconjurată de ocean; şi, ca şi marea, inconştientul, de asemenea, naşte neîncetat mulţimi de fiinţe vii mereu altele, aşa încît nu putem spera să le cuprindem toată bogăţia. Putem fi lămuriţi de multă vreme despre importanţa conţinuturilor inconştiente, despre acţiunea şi caracterele lor. fără să fi sondat vreodată profunzimea şi posibilităţile lor, căci ele sînt susceptibile de variaţii infinite şi nu pot fi dezamorsate. Singura manieră de a le atinge în practică constă în a încerca să furnizăm conştientului o atitudine care să-i permită inconştientului să coopereze în loc de a se opune.

Chiar şi psihoterapeutul cel mai experimentat trebuie să descopere fără încetare că s-a creat o conexiune care îl priveşte, pornind de la un inconştient comun. Şi chiar dacă îşi imaginează că posedă toate noţiunile şi toate cunoştinţele necesare asupra

* "Analiza didactică" nu diferă cu nimic de o analiză terapeutică. Este de remarcat faptul că Freud, care este practic "părintele" psihanalizei, nu a urmat niciodată o "psihanaliză didactică", adică una supervizată de un *alt* analist. .^ie şi motivul pentru care el a fost atacat în cîteva rinduri de mai tînărul său
... ate Jung. (N. Tr.)

iinal.

arhetipurilor constelate, el va fi obligat să recunoască, \.\ că există multe alte lucruri despre care cunoaşterea sa şed avea nici cea mai mică idee. Fiecare nou caz caie nea tratament aprofundat este întotdeauna un travaliu de pi ﻝî aşa încît amprentele rutiniere se arată a fi o direcţie fako l ce formele cele mai înalte ale psihoterapiei se constitui' activitate foarte exigentă, în care apar adeseori probleme . solicită numai inteligenţa şi înţelegerea, ci îl revendică p< totalitatea sa'. Medicul va avea tendinţa să îi ceaiă pac -■ acest angajament, dar el trebuie să fie conştient ca ace< ' genţă, ca să aibă efect, este valabilă şi în cazul lui.

Am notat mai sus că acele conţinuturi care intră în ti ai fost mai întîi proiectate, în general vorbind, asupra păun* I altor membrii ai familiei*. întrucît aceste conţinuturi aproape niciodată lipsite de un aspect erotic sau chiai sc> i lîngă alţi factori de care a fost vorba mai sus), ele pie7'i caracter incestuos clar, şi acest lucru 1-a determinat pe Fi .*

"Arhetipurile" sînt, în psihologia lui Jung, conţinuturile *inconştientului colectiv.* Ele constituie coordonatele pe care se dezvoltă psihicul indivizilor şi oferă facultăţile reprezentative şi imagistice care se fac simţite în creaţi,^ umane, începînd cu mitologia şi religia şi terminînd cu reprezentările social;' politice. (N. Tr.)

+ Ideea de *totalitate umană* îi este inspirată lui Jung, în acest context, de un dicton alchimic care spune cam aşa: arta (alchimică) solicită omul total (integral). Ideea ar fi că, în procesul de integrare a personalităţii totale care, la Jung, înseamnă unirea conştientului cu inconştientul, individul nu se poate mărgini la ajutorul inteligenţei sau al culturii sale intelectuale. Aceste valori indiscutabile ale civilizaţiei moderne nu au nici o relevanţă atunci cînd ne confruntăm cu lumea stranie a arhetipurilor. (N. Tr.)

* Este vorba de proiecţia conţinuturilor arhetipale de genul *anima, animus, umbra,* etc, care contribuie la constelarea relaţiilor noastre tipice cu părinţii, cu persoanele de sex opus, etc. (N. Tr.)

şi formuleze doctrina incestului*. Transferul exogam al acestor conţinuturi asupra medicului nu schimbă nimic din situaţia creată. Medicul este inclus şi el, prin proiecţie, în această stranie atmosferă familială incestuoasă. De aici rezultă, în chip necesar, o intimitate ireală care îi atinge deopotrivă pe bolnav şi pe medic, şi care suscită de ambele părţi rezistenţe şi îndoieli[1]". Este absolut inutil să opui un refuz vehement acestor constatări făcute la început de Freud, căci este vorba aici de un fapt empiric con-statabil şi atît de general confirmat, incit numai ignoranţii i-ar

Problema incestului, la Freud. derivă din descoperirea *complexului oedipian,* considerat a ti nucleul nevrozei umane. UI se traduce în formula: atracţia erotică a copilului faţă de părintele de sex opus. sau faţă de un substitut al părintelui natural. Individul luptă împotriva tendinţelor erotice incestuoase prin refulare: pe acest fond de conflict intrapsihic se nasc simpto-mele nevrotice care intră în sfera de interes a psihanalizei. (>. Tr.)

[f] O asemenea intimitate poate apărea chiar şi în vis. Cineva visează, de pildă, că este foarte bun prieten cu însuşi Freud, şi că acesta din urmă îi face o vizită amicală, f,găduindu-i, plin de amabilitate, să îi acorde cîteva şedinţe de psihanaliză. Visătorul este extrem de încîntat pentru că a fi psihanalizat de Freud este. fără îndoială, o şansă pe care au avut-o puţini muritori.

întrebat ce-i sugerează acest vis, visătorul răspunde că nu înţelege nimic din el, că este un vis absurd, ceva ce nici nu poate fi interpretat! în realitate, visătorul este extrem de familiarizat cu psihanaliza, şi mai ales cu psihanaliza freudiană. Dar el susţine sus şi tare că *visul lui nu are nici un sens,* contrar opiniei emise de "părintele psihanalizei" cum că *toate visele au sens şi pot fi interpretate.*

Această contradicţie oferă şi cheia visului. El disimulează, înapoia sentimentelor de stimă şi preţuire care apar în chip manifest, o ostilitate marcată, aproape imposibil de depistat, căci ea se exprimă, în mod aluziv, sub forma unei critici de factură intelectuală *(visele nu au sens).* Izvorul acestei ostilităţi se află în copilăria pacientului şi este legat de relaţia sa cu mama sa naturală. Aversiunea s-a deplasat apoi asupra imaginii lui Freud. care. formal. îi amintea visătorului de propria sa mamă! Este ceea ce psihanaliza numeşte *transfer negativ.* (N. Tr.)

mai putea ridica obiecţii. Totuşi, interpretarea acestui fapt r,mî-ne, în virtutea problematicii sale. subiectul numeroaselor controverse. Oare, să fie vorba într-adevăr de un instinct incestuos sau de o variantă patologică? Sau poate că incestul este vreunul din "aranjamentele" (Adler) voinţei de putere? Să fie oare vorba de o regresiune a libidoului normal"" la stadii infantile de teanui u-nei sarcini vitale resimţite ca imposibilă[2]', sau mai degrabă imaginaţia incestuoasă este numai simbolică şi se datorează rstuti-vării arhetipului incestului care joacă un rol atît de important in istoria spiritului?'

în sprijinul tuturor acestor interpretări, atît de fund; mental diferite, se pot aduce argumente relativ satisfăcătoare. Conceptul care provoacă, fără doar şi poate, cel mai mare scandal este cea după care incestul ar fi un instinct autentic. Dar dacă considerăm existenţa cvasi-universală a tabuului incestului, ne este pe-mis .să observăm că, în general, ceea ce nu este nici dorit şi nici vrut nu este necesar să fie interzis. După părerea mea, fiecare din aceste concepţii deţin o parte de adevăr, în măsura în care cazurile concrete prezintă ca să spunem aşa toate nuanţele corespunzătoare, dar în grade de intensitate variabilă. Uneori prevalează unul din aceste aspecte, alteori un altul. Nu aş vrea să afirm nicidecum că cele scrise de mine pînă acum nu ar putea fi com-

în nici un caz nu putem vorbi de un "instinct incestuos". Problema este mult mai simplă: *avem de-a face cu o tendinţă erotică îndreptată spre mamă pentru că, la urma urmei, mama este prima persoană de sex opus care se află in preajma copilului.* Acest aspect îi scapă lui Jung, aşa cum i-a scăpat şi lui Freud şi psihanaliştilor din şcoala sa. (N. Tr.)

[T] După cum am văzut deja, "'arhetipul incestului" nu trebuie interpretat pe planul vieţii sexuale. El are o dimensiune spirituală pentru că se referă la fenomenul de unire a contrariilor care este scopul final al misticii studiate de Juim. (N. Tr.)

pietate cu alte puncte de vedere. Totuşi, în practică, este de cea mai mare importanţă modul cum înţelegem acest aspect incestuos. Explicaţia va varia în funcţie de natura cazului, de stadiul tratamentului, de posibilităţile de înţelegere şi de maturitatea judecăţii pacientului.

Existenţa acestui aspect incestuos nu ridică numai o dificultate intelectuală, ea semnifică mai ales că situaţia terapeutică se complică pe plan afectiv. La urma urmei, în acest aspect incestuos se ascund sentimentele cele mai secrete, cele mai penibile, cele mai intense, cele mai tandre, cele mai pudice, cele mai angoasante, cele mai bizare, cele mai imorale, ca şi cele mai sacre, cele care formează indescriptibila şi inexprimabila plenitudine a raporturilor umane şi le conferă o forţă constrîngătoare. Ele se înlănţuie, invizibile, ca nişte tentacule de caracatiţă, în jurul părinţilor şi copiilor, iar, în transfer, în jurul medicului şi pacientului. Această forţă constrîngătoare se traduce prin caracterul ireversibil şi obstinat al simptomului nevrotic şi prin maniera lui disperată de a se crampona de lumea infantilă sau de medic. Termenul "posedare" caracterizează ca nimeni altul această stare.

Acest efect considerabil al conţinuturilor inconştiente ne îngăduie să ne pronunţăm în privinţa energiei pe care o conţin ele şi în cea a importanţei acţiunii lor. Deşi toate posedă, atunci cînd sînt activate (adică atunci cînd devin observabile), o energie ca să spunem aşa specifică, care le permite să se manifeste în chip universal (de pildă tema incestului), această energie, în circumstanţe normale, nu este suficientă pentru a determina apariţia în conştiinţă a conţinutului inconştient. Această apariţie necesită o anumită condiţie din partea conştientului. Acesta trebuie să prezinte o lipsă, sub forma unei pierderi de energie.

Energia pierdută aici va spori în inconştient valoarea psihică a unor conţinuturi de compensare. "Scăderea nivelului mental" , pierderea energiei conştientului este un fenomen care se manifestă în modul cel mai vizibil în "pierderea sufletului" primitivilor; aceştia dispun, de altfel, de interesante metode psihoterapeutice pentru a reintra în posesia sufletului pierdut. Intrucît nu este aici locul să descriem mai îndeaproape acest fenomen, aluzia noastră este suficientă[24]. Omul civilizat prezintă manifestări analoage. Şi lui i se întîmplă, de asemenea, să-şi piardă brusc antrenul şi iniţiativa, fără a găsi explicaţia acestui fenomen[1']. Descoperirea adevăratei cauze este adeseori un lucru dificil şi conduce întotdeauna la o discuţie destul de spinoasă privitoare la culisele psihice. Activitatea vitală poate ti în aşa măsură paralizată de tot felul de omisiuni, de datorii neglijate, de interese care fluctuează continuu, de încăp,ţînări deliberate, etc, încît anumite cantităţi de energie care nu-şi mai găsesc utilizarea în conştient se scurg în inconştient* unde activează anumite conţinuturi (compensatoare). în aşa fel încît, acestea din urmă încep să exercite o acţiune de constrîngere asupra conştientului

* Vezi şi nota J, p.107. (N. Tr.)

La omul modem acest fenomen de pierdere a interesului libidinal pentru o activitate anume are alte explicaţii. LI se raportează la *principiul plăcerii,* în accepţiunea sa freudiană, care controlează funcţionarea aparatului mental. La primitiv, *pericolele sufletului* sînt legate de reprezentări anxioase induse, în mare parte, pe calea informaţiei culturale. (N. tr)

* Un termen mai potrivit pentru acest fenomen este cel de "stază libidinală", care face parte din vocabularul psihanalizei freudiene. Este vorba de o acumulare de libido rămas flotant în urma retragerii unei investiţii obiectale. Acumularea libidinală presupune regresia la stadii de dezvoltare şi obiecte anterioare (ceea ce Jung desemnează generic ca "scurgere în inconştient"'). (N. Tr.)

(de unde coincidenţa frecventă dintre o nevroză obsesională şi o atitudine de extremă neglijare a unor obligaţii).

Avem aici numai una din manierele în care se poate produce o pierdere de energie. Cealaltă nu provine dintr-o funcţionare necorespunzătoare a conştientului, ci dintr-o activare *spontană* a conţinuturilor inconştientului care antrenează, printr-un efect secundar, o suferinţă a conştientului. Există în viaţa noastră momente în care se întoarce pagina. Atunci îşi fac apariţia interese şi gusturi noi. care nu au fost niciodată cultivate în prealabil; sau se pregăteşte o transformare a personalităţii (ceea ce s-a numit o schimbare de caracter). în perioada de incubare a schimbărilor de acest gen, observăm adeseori o pierdere de energie la nivel conştient: noua evoluţie a sustras conştientului energia de care avea nevoie. Această scădere de energie apare cel mai clar în perioada care precede apariţia unei psihoze, ca şi în calmul şi vidul dinaintea unor noi creaţii"'.

Forţa considerabilă a conţinuturilor inconştiente este, aşadar, semnul unei slăbiciuni corelative la conştient şi la funcţiile sale. Într-o oarecare măsură, conştientul este ameninţat cu prăbuşirea. O asemenea primejdie constituie pentru omul primitiv una din întîmplările "magice" cele mai de temut. Prin urmare, este de înţeles de ce această secretă angoasă se întîlneşte. de asemenea, şi la omul civilizat. în cazurile grave, este vorba de teama secretă de maladie mentală, iar în cele mai puţin grave - de teama de inconştient, pe care o trădează chiar şi omul normal, prin rezistenţa sa faţă de punctele de vedere psihologice. Această rezistenţă devine de-a dreptul grotescă atunci cînd ea respinge orice tentativă de explicare psihologică aplicată problemelor care privesc arta, filozofia şi religia, ca şi cum acestea ar fi domenii în care nu are ce căuta sufletul omului sau în care el nu ar trebui să se amestece*. Medicul cunoaşte bine, graţie observaţiilor clinice, aceste zone fortificate: ele amintesc de poziţiile insulare de pe care se apără nevropaţii de atacurile lăcomiei *("happy neurosis island"*, după expresia unuia din bolnavii mei pentru a caracteriza starea sa conştientă). Dar medicul ştie perfect că bolnavul are nevoie de o insulă şi că, fără ea, ar fi pierdută Ea este pentru conştientul său un refugiu şi un ultim azil împotriva constrîngerii ameninţătoare a inconştientului. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa cercurilor tabu ale fiinţei normale care nu trebuie să fie atinse de psihologie. Dar, întrucît nu s-a

Neglijarea unor obligaţii nu produce niciodată o nevroză obsesională. Pentru ca asemenea neglijenţe să se transforme în obsesii este nevoie ca ele să devină obiectul deplasării unui conflict nevrotic care nu se poate lichida într-o manieră directă, nedisimulată. O obsesie larg răspîndită, în acest sens, este ideea că nu am încuiat locuinţa atunci cînd am plecat de acasă. Ea este însoţită de constrîngerea anxioasă de a ne întoarce şi de a verifica dacă am făcut-o sau nu. Nu se poate pune problema, aici. de o neglijenţă, ci de o *conduită de verificare* care îşi are izvorul, de obicei, în structura specifică a personalităţii individului. (N. tr)

* Ceea ce i se impută psihanalizei atunci cînd se amestecă în probleme de genul celor semnalate de Jung este reducţionismul dogmatic. Irită, de pildă, faptul de a reduce misterul creaţiei artistice la interese de ordin sexual (cum este cazul în şcoala lui Freud). Pe de altă parte, rezistenţa faţă de punctele de vedere ale psihologiei îşi are originea în *misoneismul* cultural, fenomen care se înregistrează, fără îndoială, şi la omul modern. (N. Tr.)

+ Nevroza este, într-adevăr, o "insulă fortificată" care îi oferă insului, sau mai precis inconştientului său, soluţii de compromis. Afecţiunea nevrotică este, altfel spus, singura soluţie pe care a găsit-o natura pentru a realiza o relativă integrare a pulsiunilor inacceptabile din punct de vedere cultural. în măsura în care civilizaţia modernă se bazează pe refularea pulsiunilor sexuale şi agresive, aşa cum a arătat cu justeţe psihanaliza, nu trebuie să ne mire că lucrurile stau astfel. Şi nu ne miră dacă ne întrebăm, fie şi numai retoric: oare, care este destinul agresivităţii în societăţile cu adevărat democratice moderne, caracterizate prin suprapopulare şi anti-rasism?! (N. Tr.)

cîştigat niciodată un război cu o tactică pur defensivă, este necesar, dacă vrem să ieşim din starea de război, să angajăm nego-< ieri cu vrăjmaşul, pentru a şti la urma urmelor care sînt condiţiile sale. Aceasta este şi intenţia medicului care îşi oferă medierea. El nu aspiră nicidecum să deranjeze idila insulară, un pic cam fragilă, şi nici pereţii protectori. Dimpotrivă, mai întîi el trebuie să găsească pe undeva un punct fix pe care să se poată sprijini, pentru că ar fi extrem de dificil să încerce mai întîi să-şi pescuiască pacientul din haos. E! ştie că insula este mult prea strimtă, că existenţa este mult prea săracă şi, colac peste pupăză, bîntuită de tot soiul de nenorociri imaginare, căci prea multă viaţă a fost abandonată în afară, iar aceasta a trezit din somnul său un monstru terifiant. El mai ştie şi că fiara aparent periculoasă se află într-un raport secret de compensare cu insula şi că va fi capabilă să-i ofere tot ceea ce îi lipseşte.

Dar transferul modifică figura psihică a medicului, şi aceasta fără ca el însuşi să-şi dea seama de la început: el este afectat şi, întocmai ca şi pacientul, se zbate din greu să se diferenţieze de ceea ce îl {ine captiv*. Prin urmare, vedem născundu-se, din ambele părţi, o confruntare directă cu tenebrele în care rezidă elementul demonic. Această încrucişare paradoxală de elemente pozitive şi negative, de încredere şi teamă, de speranţă şi deznădejde, de atracţie şi rezistenţă, caracterizează relaţia la începuturile ei. Este starea de *miKoq* KCU cpiXia (ură şi iubire) a

LLie de la sine înţeles că toate aceste dificultăţi considerabile care se nasc în procesul terapeutic sînt valabile numai în terapia psihanalitică. Psihiatrul nu se poate teme de aşa ceva, mai precis psihiatrul de cabinet poli-clinic, pentru că tratamentul său se rezuma la stabilirea rapidă a unui diagnostic şi la completarea unui reţetar care se vrea infailibil. Psihologii - nici .tît. "'Tratamentele " lor se mărginesc la simple sugestii, la persuasiune, la jfaturile bune". Asemenea practici nu au nici o relevanţă în cazurile com-'exe descrise de Jung (N. Tr.)

elementelor, pe care alchimiştii au comparat-o cu haosul oiigi-nar al universului. Inconştientul activat apare ca un amestec de contrarii dezlănţuite, antrenînd ca exigenţă sarcina de a le .■■ecuu-cilia, ceea ce va naşte, spun alchimiştii, marele remediu inivcr-sal, *medicina catholica.* .

Trebuie să subliniem că adeseori în alchimie obscura! rra iniţial numit *nigredo* şi că el însuşi era produsul unei operaţii anterioare, aşa încît el nu constituia pur şi simplu pune "J de plecare[26]. Echivalentul psihic al nigredo-ului este, de asemepea, rezultatul conversaţiei preliminare, în cursul căreia, la u., -nc-ment dat, care este adeseori aşteptat multă vreme, este at» ?s in conştientul şi se stabileşte o identitate[27] inconştientă între 1 o'miv şi medic . Este posibil ca acest moment să fie perceput şi înre-gistrat conştient, dar adeseori se mlîrnpki ca totul să se petreacă în afara conştiinţei şi ca legătura care s-a creat să nu fie rec JISCS-cută decît mai tîrziu, şi indirect, după efectele sale. Se înt'rnpUi să apară şi vise în acel moment, semnalînd că transferul s-a pro-dus. De exemplu, un vis declară că a luat foc în beci, că un ho; $-a furişat în casă, sau că tatăl a murit; poate fi vorba, de asemenea, de o situaţie oarecare erotică, mai mult sau mai puţin

* Pentru alchimişti *nigredo* poate fi înţeles ca *materia prima,* adică substanţa care trebuie să fie transformată în aur, dar şi *ca fază* a transformării, sau, cum am spune în psihanaliză, "stadiu". *Nigredo* evocă plastic starea de haos primordial, în care elementele chimice se află, ca să spunem aşa, în largul lor, în amestec, adică în armonia lor naturală, primitivă. Psihologic vorbind, nigredo este echivalent cu starea de doliu, de melancolie, de tristeţe, pentru că regresînd la stadiul naturii sale originare personalitatea individului a suferit concomitent şi o mare pierdere Ea a trebuit să abandoneze toate valorile morale, sociale, spirituale, era, pe care le-a îmbrăţişat pînă la un moment dat, pentru a realiza o nouă sinteză, axată pe o altă ordine mentală, mult mai conformă cu natura. (N. Tr.)

echivocă[28]. Momentul în care are loc un vis de acest gen marchează debutul unei cronologii stranii care se poate întinde pe perioade de luni sau de ani. Aş vrea să dau un exemplu concret de acest gen, pe care l-am observat adeseori.

în cursul tratamentului unei femei în vîrstă de circa 60 de ani, am fost frapat de următorul pasaj dintr-un vis datînd din 21 octombrie 1938: *Un bebeluş superb, o fetiţă de 6 luni, se joacă în bucătărie pe lîngă bunicii ei şi pe Ungă mine, mama ei. Bunicii stau în picioare în stîngd camerei, iar micuţa - pe masa rectangulară din mijlocul bucătăriei. Eu stau în faţa mesei şi mă joc cu copilul. Bătrîna spune că nu-i vine să creadă că o cunoaştem pe micuţă de numai 6 luni. Răspund că nu ar trebui să o surprindă acest lucru, pentru că am cunoscut-o şi iubit-o pe fetiţă de multă vreme.*

Este cît se poate de evident că nu avem de-a face aici cu un copil ca oricare altul, ci cu unul divin. Faptul că nu se pune problema tatălui face parte dintr-o asemenea imagine[29]. Bucătăria ca loc de acţiune desemnează inconştientul. Masa rectangulară este cuaternitatea, care-i serveşte de obicei ca bază acestui copil excepţional[30]. Acesta este, de fapt, un simbol al Sinelui care se exprimă simbolic prin cuaternitate. Şinele ca atare este atemporal şi preexistent oricărei naşteri[31]. Dacă visătoarea este foarte influenţată de India, şi cunoaşte bine Upanişadele, ea ignoră în schimb simbolismul medieval şi creştin care prevalează aici. Vîrsta precisă a copilului m-a determinat să o rog pe această persoană să caute în notele sale ce s-a produs cu şase luni mai devreme pe planul inconştient. La data de 20 aprilie 1938, ea a găsit următorul vis:

Privesc, în tovărăşia altor femei, un pătrat de stofă cu figuwi simbolice. îndată după aceea, mă aflu împreună cu alte femei v.n ƒaţa unui copac minunat. El a crescut în chip magnific şi iniţial am impresia că este o specie de conifere. Apoi cuget, sau visez, că este un "copac cu maimuţe" (araucaria), ale cărui ramuri cresc drept spre cer ca nişte luminări (confuzie cu cactusu' can~ delabru). în acest copac este încastrat un pom de Crăci .//?., in aşa fel încît mai întîi nu se distinge decît un singur copac şi nu doi.

Trezindu-se. visătoarea a scris de îndată visul, şi pentru că în timp ce scria şi-a reprezentat în faţa ochilor arborele minunat, a avut brusc o viziune cu un copil strălucitor, încă mic, îniim ia poalele copacului (tema naşterii pornind de la copac). Pun urmare, noul ei vis este conform primului. El descrie trenai naşterea copilului divin (strălucitor)*.

Dar, oare, ce se va fi produs cu nouă luni mai înainte de

* Tema visului (viselor) comentat de Jung poate fi cu totul alta, mult mn lumească, mai păinîntească. "Copilul" poate fi o aluzie la însuşi Jung, pentru că în limba germană se spune *jung* atunci cînd vrei să zici "tînăr'", pin urmare copilul (care este *tinâr)* î! simbolizează pe Jung. Că acest copil auc asociat cu arborele miraculos, pentru că el stă la poalele copacului, este P>n"; î. -doială o aluzie prea puţin măgulitoare la personalitatea lui Jung. Şi iată de ce.

Copacul care creşte spre cer este un simbol al ambiţiilor virile ale femeii care, chiar dacă are vîrsta de 60 de ani şi a citit Upanişadele, nu este mai puţin marcată de inconştientul ei, sau mai precis de obsesiile ei din sfera *protestului viril.* (Copacul însuşi este un simbol falie aşa cum o dovedesc multe ilustraţii care provin din lucrările alchimice.) Copilul mititel care stă la poalele falnicului arbore, scoate în evidenţă, prin comparaţie, cît de mărunta este "strălucirea" lui Jung în raport cu exigenţele femeii, care, fără îndoială, în viaţa de zi cu zi, se arată foarte îndatoritoare faţă de Jung, pe care îl consideră un geniu al psihologiei abisale. Atunci cînd o femeie vrea să-şi disimuleze *complexul de inferioritate* faţă de bărbaţi, le creează acestora impresia că ei nu se ridică la nivelul aşteptărilor ei. Visătoarea noastră nu procedează altfel, numai că deplasează totul în domeniul onric, pe planul visului. De altfel, în visul nostru, nu este întîmplător că visătoarea se află în tovărăşia altor femei. Ea este, probabil, (şi) o feministă înfocată care găseşte că bărbaţii de azi nu sînt bărbaţi cît (cum) ar trebui... (N. Tr.)

această dată de 20 aprilie 1938? De pe 19 şi pînă pe 20 iunie 1937, visătoarea pictase un tablou reprezentînd la stînga o grămadă de pietre preţioase de culoare, şlefuite, deasupra cărora se ară*:: un şarpe de argint, înaripat şi încoronat. In mijlocul tablo-uluj se afla o figură de femeie goală; pornind din zona ei genitală se ivea acelaşi şarpe care atingea nivelul inimii unde năştea o stea de aur cu cinci colţuri şi cinci culori scînteietoare. Din dreapta cobora o pasăre strălucitoare care purta în cioc o mică rămurîcă. Pe rămurică existau cinci flori aranjate într-un quater-nio, una galbenă, una albastră, una roşie şi una verde, dar a cin-cea era strălucitoare - deci o evidentă structură de mandala[j2]. Şarpele îl reprezintă pe kundalini care se ridică şuierind, ceea ce, în yoga corespunzătoare desemnează momentul în care debutează acest proces care se termină cu *deificarea în Şinele divin*" (syzygia Shiva-Shakti). Acesia est tocmai momentul naşterii simbolice, ilustrată în acest tablou nu numai sub o formă tantri-că, ci şi sub cea creştină a păsării, în măsura în care există o contaminare între alegoria naşterii şi porumbelul lui Noe, cel care purta ramura de măslin.

Acest caz, şi mai ales imaginea din urmă, constituie un exemplu tipic de simboluri care acompaniază stabilirea transferului. Semnficaţia clasică a reconcilierii ataşată porumbelului lui Noe, care este un *incarnatio Dei,* unirea lui Dumnezeu cu materia care are ca scop naşterea mediatorului, drumul pe care urcă şarpele şi care s-a numit *sushumna,* linia mediană între cea a soarelui şi a lunii[34], toatea acestea reprezintă primul grad şi anticiparea unui program care rămîne de realizat, care culminează la rîndul său în unirea contrariilor. Or, aceasta este analoagă cu *nunta regală* a alchimiştilor. Fenomenele precursoare au sensul unei confruntări sau a unei ciocniri brutale între diferite contrarii, încît s-au numit pe bună dreptate cu numele de *haos* şi *ne-greală* . Aceasta din urmă poate surveni, aşa cum s-a spus mai sus, încă de la începutul tratamentului, dar este posibil să necesite mai întîi şi o perioadă mai lungă de discuţii, ca şi o fază de "apropiere". Acest lucru este adevărat mai ales în cazul în care pacientul prezintă rezistenţe violenţe întovărăşite de angoasă[35] faţă de conţinuturile activate ale inconştientului. Asemenea rezistenţe îşi au raţiunea lor de a fi şi o profundă legitimitate, de aceea nu trebuie pentru nimic în lume să încercăm să le bus-culăm prin persuasiune sau prin orice altă metodă de convingere. Nici nu trebuie să le di* îinuăm importanţa, să ie devalorizăm sau să le ridiculizăm; dimpotrivă, ele trebuie luate în serios ca nişte mecanisme de apărare de o importanţă vitală împotriva conţinuturilor extrem de puternice [ale inconştientului] pe care cu greu le putem controla. In genenl vorbind, am putea stabili ca regulă că *slăbiciunea punctului i i vedere conştient este pro-porţională cu forţa rezistenţei,* Acolo unde există rezistenţe puternice trebuie aşadar să fim atenţi la raportul conştient cu pacientul şi, eventual, să fortificăm punctul său de vedere conştient în aşa fel încît să se acuze el însuşi de inconsecvenţă, mai tîrziu,

* *Haosul* este doar aparent locul confruntării contrariilor. De fapt, el indică o "ordine", alta decît cea stabilită de lumea civilizată şi numită *cosmos* (în care "ceea ce se aseamănă se adună", iar contrariile se resping). în realitate, în *haos* sînt strînse laolaltă, şi fără tensiune conflicruală, toate contrariile. O confirmare a acestei idei o găsim şi la chinezi, în ''Cartea Schimbărilor'" (}7 *Jing),* unde citim la hexagrama nr. 3, "Dificultatea iniţiala", că unirea contrariilor (în speţă. Cerul şi P,mîntul, principiile yin-yang, etc.) produce o stare haotică din care nu lipseşte, însă, ordinea.

Despre *negreală (nigredo)* vezi şi nota *, p.123. (N. Tr.) [1] Jung este de părere că rezistenţele pe care le arată pacientul faţă de inconştient sînt motivate de nivelul scăzut ai dotării sale intelectuale. în fond, ne împotrivim la ceva ce nu înţelegem. în acest sens, intră in sarcina analistului să umple iacuneîe intelectuale aic pacientului său. (N. Tr.)

atunci cînd situaţia va lua un alt curs. Trebuie să facem aşa pentru că nu putem şti niciodată dinainte dacă conştientul fragil al bolnavului este capabil să suporte asaltul inconştientului. Mai mult chiar: trebuie să continuăm să fortificăm punctul de vedere conştient (agentul refulării după Freud) pînă cînd, în chip spontan, bolnavul va fi în stare să permită el însuşi inconştientului să iasă la lumină[1]. Dacă din întîmplare avem de-a face cu o *psihoză latentă**[6], care nu poate fi depistată din capul locului, putem evita erupţia devastatoare a inconştientului sau o putem para la timp, graţie acestei modalităţi prudente de a proceda. în orice caz, medicul rămîne cu conştiinţa curată, în asemenea situaţii, pentru că a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a evita deznodămîntul fatal[37]. Nu este inutil să adăugăm că o atare consolidare a punctului de vedere conştient posedă în sine deja o mare valoare terapeutică şi este adeseori suficientă pentru a obţine rezultate satisfăcătoare. Ar fi o prejudecată eronată aceea de a crede că analiza inconştientului ar fi *panaceul* şi că, prin urmare, trebuie întreprinsă în toate circumstanţele. Analiza inconştientului se aseamănă cu o intervenţie chirurgicală şi nu trebuie să recurgem la bisturiu decît dacă eşuează toate celelalte mijloace*. Atunci cînd inconştientul nu se impune[+], este mai bine să-1 lăsăm în pace. De aceea cititorul ar trebui să se convingă că explicaţiile mele privitoare la transfer nu sînt nicidecum expuse rutinei cotidiene a psihoterapeutului, ci mai degrabă unei descrieri a fenomenelor care se produc în cazul unei rupturi (care poate fi evitată) a obstrucţiei normale a conştientului faţă de inconştient.

Cazurile în care se pune cu cea mai mare acuitate problema arhetipală a transferului nu sînt întotdeuna ceea ce numim "cazuri serioase", adică maladii grave. Fără îndoială că există şi aşa ceva, dar pot exista de asemenea şi nevroze "uşoare" sau pur şi simplu oameni care au dificultăţi psihice cărora ne-ar fi dificil să le punem un diagnostic. Este remarcabil că tocmai aceste persoane pun medicului problemele cele mai dificile, de care ele suferă din plin, fără a prezenta totuşi o simptomatologie nevrotică care să ne permită să le catalogăm ca boli*. Nu le

"Agentul refulării" este *eul* individului instrumentat de *supraeu.* Refu-larea, la Freud, împrumută întotdeauna o dimensiune morală. Jung nu se referă la o confruntare morală cu inconştientul pentru că are în vedere mai ales inconştientul arhetipal, arhetipul. Prin urmare, problema se deplasează, la el, pe planul dotării intelectuale a subiectului (pacientului). De aici nevoia de a forthica poziţia intelectuală a celui care se confruntă cu inconştientul. (N. Tr.)

[+] Jung foloseşte aici termenul de "refulat" provocînd astfel o confuzie între *inconştientul colectiv,* care nu este niciodată refulat, şi *inconştientul personal* care este echivalent cu "refulatul", la Freud. El pendulează astfel între problema asimilării *inconştientului personal,* care ar fi sarcina psihanalistului J.eudian, şi sarcina integrării *incoiiştientului colectiv,* care s-ar bucura de in-'eresul junghienilor. (N. Tr.)

*Analiza inconştientului nu este o practică facilă, care să poată fi încheiată cu succes după numai cîteva zile sau săptămîni. Ea necesită un timp îndelungat, care se întinde adeseori pe o perioadă de mai mulţi ani, pentru că procesul de asimilare implică transformări structurale aie mentalităţilor conştiente, iar aceste restructurări nu se activează peste noapte. (N. Tr.)

' Inconştientul este prezent tot timpul în viaţa noastră în stare de veghe sau in somn. Jung ar trebui să se refere aici, din nou, la *inconştientul colectiv,* care nu este prezent neapărat, zi de zi, în viaţa noastră curentă. (N. Tr.)

*Bolile despre care pomeneşte mereu Jung nu sînt "boli" în sensul obişnuit, medical, al cuvîntului. Nici nevrozele şi nici psihozele, atunci cînd nu depistăm deteriorări organice care s-ar face vinovate de apariţia acestor afecţiuni, nu pot fi numite pur şi simplu "boli". De aceea, diagnosticul pus unor asemenea afecţiuni nu reprezintă nimic mai mult decît o încercare, de cele mai multe ori eşuată, de a le cataloga cumva, de a le sistematiza. în orice caz, pacientul nu are nimic de cîştigat de pe urma aplicării unor asemenea procedee. (N. Tr.)

putem desemna decît ca o suferinţă acută,, o *passio* a sufletului, un *morbus animi* (o maladie a spiritului).

Relaţiei de încredere care s-a stabilit între bolnav şi medic, la nivelul conştient, i se opune conţinutul inconştient constelat, ale cărui proiecţii creaz, o atmosferă de iluzie care dă naştere unor neînţelegeri, sau care, dimpotrivă, produc o armonie incredibilă, acest din urmă caz fiind încă şi mai neliniştitor decît primul*. Dacă este să punem răul în faţă, primul caz ar putea interzice pur şi simplu tratamentul, în timp ce al doilea obligă la mai mari eforturi pentru a descoperi punctele de diferenţiere. în ambele cazuri constelarea inconştientului se arată a fi un factor neliniştitor. Situaţia devine confuză, ceea ce corespunde întocmai naturii conţinutului inconştient: el este sumbru şi negru - *nigrwn nigrius nigro* (negru mai negru decît negrul)[38] - aşa cum spuneau pertinent alchimiştii, şi în plus, ea este încărcată cu tensiuni primejdioase între polii opuşi, cu toată *inimiciţia elemento-rum* (ostilitatea elementelor între ele). Ne găsim astfel într-un haos impenetrabil, acest termen fiind unul din sinonimele enigmaticei *prima materia* . Aceasta are ca echivalent natura conţinutului inconştient, cu deosebirea că el nu se manifestă într-o substanţă chimică, cum este cazul în alchimie, ci în interiorul fiinţei umane. De altminteri este evident că, chiar şi la unii alchimişti, *prima materia* este extrasă din om, aşa cum am arătat

Mult mai simplu explicat, şi mai adecvat: relaţia care se stabileşte între pacient şi psihanalist are un caracter *ambivaler>t.* în fond, ea respectă structura oricărui tip de relaţie interurnană: armonia adusă la extremă se transformă în conflict şi viceversa. (N. Tr.)

Prima materia este substanţa care se transformă şi totodată substanţa iransformantă (care transformă), ea este substanţa Pietrei filozofale *(lapis philosophorum);* dacă este echivalată cu haosul elementelor atunci putem de-'uce că "substanţa" *pietrei* este tocmai caracterul ei monolit, unitar (v. şi nota * p. 123). (N. Tr.)

în *Psihologie şi alchimie*[39]. Această prima materia sau Piatră filozofală căutată secole de-a rîndul şi niciodată găsită, trebuie să fie descoperită în fiinţa umană, după cum au intuit chiar şi unii dintre ei[40]. Totuşi acest conţinut nu poate fi decelat :.i integrat direct: acest lucru nu se poate face decît prin ocolişul pio-iecţiei. în genere, inconştientul se manifestă mai întîi în proiecţie; acolo unde se pare că a erupt într-o manieră imediată, ca în viziuni, vise, iluminări, psihoze , etc, putem dovedi mereu că au existat mai întîi condiţii psihice în care proiecţia apfrea cu evidenţă[t]. Un exemplu clasic este, la Pavel, persecuţia fai atică a creştinilor care a precedat apariţia lui Christos.

Conţinutul labil, înşelător, seînteietor, de care este f« >ss;lat pacientul ca de un demon, apare între medic şi el, ca un al crtiictt partener care continuă să-şi facă jocul, cînd infernal, emu inocent, ca cel al unui spiriduş. Tocmai de aceea l-au persomîica; alchimiştii ca Hermes sau Mercur, zeul revelaţiei, concomitent şmecher, înţelept şi mincinos, şi se lamentează că au fost păcăliţi de el, deşi îi dau numele cele mai nobile, care îl plasează chiar în vecinătatea divinităţii[41]. Şi cu toate astea ei rămîneau, lucra de consemnat, nişte buni creştini a căror sinceritate nu putea fi pusă la îndoială, iar tratatele lor începeau sau se sfirşeau prin invocări pioase[42]. Totodată aş comite o mutilare de nejustificat a adevărului dacă m-aş mulţumi să menţionez doar descrierea negativă a personajului, poznele lui de spiriduş, bogăţia inventivă fără hotar din care răsar neîncetat idei, invitaţiile insidioase şi intri-

Jung pune pe picior de egalitate psihoza cu visele, viziunile sau iluminările, dar acest lucru nu trebuie să inducă în eroare. Pentru că el se referă aici la psihozele declanşate de erupţia inconştientului colectiv, de prezenţa arhetipului, ceea ce se întîmpl,, în realitate, de puţine ori. (N. Tr.)

■ Aşa cum a încercat să demonstreze Jung în cazul citat al pacientei în vîr-stă de 60 de ani. (N. Tr.)

gile sale, ambiguitatea şi răutăţile adeseoride netăgăduit. El este capabil şi de fapte total opuse, care m-au făcut să înţeleg de ce alchimiştii i-au atribuit Mercurului lor cele mai înalte calităţi spirituale, în ciuda contrastului strigător la cer cu partea negativă a naturii sale. Conţinuturile inconştiente au efectiv o mare valoare, căci inconştientul este finalmente matricea spiritului uman şi a tuturor invenţiilor sale . Dar oricît de frumos şi de bogat ar fi acest aspect care constituie celălalt aspect, el nu contribuie mai puţin, în modul cel mai primejdios cu putinţă, la inducerea în eroare, şi aceasta tocmai datorită caracterului său numinos. Ne gîndim involuntar la acei diavoli de care vorbeşte sfîntul Atha-nasie în a sa biografie a sfmtului Anton, care ţin discursuri pioase, cîntă psalmii, citesc cărţile, sfinte şi - încă şi mai grav - spun adevărul. Dar trebuie să învăţăm, în cursul acestei lucrări dificile, să luăm adevărul, frumosul şi binele de oriunde le găsim. Adică, adeseori, nu tocmai de unde le căutăm: ci mai degrabă din scîrnă sau de sub paza Dragonului[1]. *'In stercore inve-nitur* "(s-a găsit în excremente), zice o formulă magistrală a alchimiei, iar. ceea ce s-a găsit în aşa ceva nu este mai puţin preţios. Excrementele nu sînt astfel transfigurate dar nici răul nu este depreciat, iar toate acestea laolaltă nu micşorează cu nimic harul lui Dumnezeu. Contrastul este totuşi penibil şi paradoxul deconcertant. Cugetări ca acestea:

rana

Cer sus
Cer jos
Aştri sus
Aştri jos
Tot ceea ce este sus
Este şi jos
Primeşte asta
Şi bucură-te"[43]

sînt de un optimism foarte superficial şi uită tortura morală pe care o nasc opoziţiile violente, ca şi importanţa valorilor etice.

Munca cu materia prima, cu conţinutul inconştient, reclamă medicului o răbdare infinită, perseverenţă[44], echilibru sufletesc, ştiinţă şi competenţă; iar bolnavului îi cere un angajament total şi o capacitate de a suferi, care nu-1 ocoleşte nici pe medic. Semnificaţia profundă a virtuţilor creştine, mai ales a celor mai înalte dintre ele, devine atunci evidentă chiar şi necredinciosului, căci se dovedeşte că el are nevoie de toate pentru a-şi salva fiinţa conştientă şi existenţa sa omenească de acest fragment de haos a cărui stăpînire integrală constituie o încercare ieşită din comun. Cînd lucrarea reuşeşte, ea are adeseori efectul unui miracol, şi înţelegem de ce strecura alchimistul în reţetele sale un *'Deo concedente" (dacă vrea Dumnezeu) venind din adîncurile inimii sale, sau de ce credea el că împlinirea operei sale necesita un miracol divin.

Este vorba, desigur, de *inconştientul colectiv,* de arhetip. Pe de altă parte, am putea specula un pic arătînd că orice invenţie umană are, înainte de toate, un destin inconştient, la fel cum orice fapt psihic începe prin a fi inconştient, etc. Totodată, nu trebuie să neglijăm rolul informaţiei culturale transmise prin contactele sociale, al achiziţiei culturale, în structurarea spiritului uman. La drept vorbind, în lipsa acestor achiziţii ne-ar fi greu, dacă nu chiar imposibil, să vorbim de spirit. (N. Tr.)

Aurul alchimiştilor *(aurum non vulgi)* nu este niciodată aurul pe care îl cunoaştem cu toţii, aurul obişnuit. De asemnea, de multe ori *prima materia* este o "substanţă" pe care nimeni nu dă doi bani. Simbolurile ei inspiră mai degrabă dezgustul. Toate aceste imagini evocă adevăruri psihologice şi spirituale confirmate şi în practica psihanalitică. (Vezi şi notele mele privind procesul *unirii contrariilor,* etc, în introducerea la C.G.Jung, *Analiza vise/or,* AROPA, 1998.)

Probabil că i se pare ciudat cititorului faptul că un ''tratament medical" poate provoca asemenea consideraţii. Deşi este imposibil, în privinţa bolilor corporale, să cităm o metodă sau un remediu despre care am putea afirma că acţionează infailibil în toate circumstanţele, există totuşi multe care dau se pare rezultatul dorit, fără ca bolnavul sau medicul să simtă cea mai mică nevoie de a adăuga un "Deo concedente". Dar noi nu ne ocupăm aici de corp, ci de suflet. De aceea sîntem obligaţi să vorbim o altă limbă decît cea a celulelor organice şi a bacteriilor, o limbă adaptată la natura sufletului, şi mai trebuie să adoptăm şi o atitudine care măsoară primejdia şi se arată la înălţime. Şi iotul trebuie să fie autentic, altminteri rămîne ineficace, în caz contrar avînd de suferit ambii parteneri. Formula "Deo concedente" nu este o figură de stil, ci expresia unei anumite stări de spirit: aceea a unui om care nu crede că ştie întotdeauna totul, şi care este conştient că are în faţă, în materia inconştientă de care se ocupă, o *fiinţă vie,* un Mercur paradoxal, acela despre care spunea un magistru: "Iar el este acela pe care natura 1-a realizat în chip parţial şi 1-a format ca o formă metalică, sau 1-a lăsat imperfect" ", dar care este un element al naturii care tinde din toate forţele sale spre o integrare în totalitatea omului. Se pare că el este o fărîmă de suflet originar, în care nici o conştiinţă nu a penetrat pentru a aduce discriminarea şi ordinea, "o natură dublă unificată" (Goethe) de o ambiguitate abisală.

întrucît nu ne putem imagina de-adevăratelea - cîtă vreme nu ne-am pierdut simţul critic - că umanitatea actuală va fi atins cel mai înalt grad de conştiinţă posibil, trebuie să mai existe un "rest" de psihic inconştient şi susceptibil de evoluţie a cărui dezvoltare are drept consecinţă o mai mare extensie ca şi o diferenţiere mai amplă a conştiinţei. în ce măsură acest "rest" este mare sau mic, nimeni nu o poate spune: nu există, de fapt, nici o scară care să ne permită să măsurăm posibilităţile conştiinţei, şi cu atît mai puţin cele ale inconştientului. în orice caz, nu există nici o îndoială asupra existenţei unei *masa confusa* de conţinuturi arhaice nediferenţiate, care nu se observă numai în psihoze şi în nevroze ; ele constituie, deopotrivă, "scheletul din bufet" al numeroaselor persoane care nu sînt într-adevăr patologice. Fiecare are problemele şi dificultăţile sale pe care le suportă ca pe lucruri banale, fără a-şi da seama ce semnifică în fond ele. De ce nu sînt mereu mulţumit? De ce nu sînt raţional? De ce nu facem numai binele şi mai lăsăm un colţişor şi pentru rău? De ce facem prostii şi nu le putem evita cu puţină circumspecţie? Şi încă: de ce sîntem întotdeauna contracaraţi şi paralizaţi atunci cînd avem cele mai bune intenţii? Cum este oare cu putinţă să existe oameni care nu observă nimic din toate astea, sau care nu sînt nici măcar capabili să recunoască că aşa stau lucrurile? De ce un Pitagora, în urmă cu două mii patru sute de ani, nu a izbutit să fondeze o dată pentru totdeauna regatul înţelepciunii, sau creştinismul - împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt?

Biserica afirmă că există Diavolul, principiul răului, pe care ne place să ni-1 reprezentăm cu picioare copitate, cu coarne şi cu

Mercurul este o "fiinţă" parţială şi incompletă pentru că el împărtăşeşte deopotrivă şi natura metalică (solidă) şi cea acvatică (lichidă). De aceea el este unul din simbolurile preferate ale alchimiştilor arunci cînd se referă la idealul operei lor. (N. Tr.)

Jung se foloseşte de noţiunile alchimice într-o manieră liberă, nesistematică, în aşa fel încît ele pot însemna aproape orice în funcţie de contextul filozofic sau psihologic adus în discuţie. Aici, *massa confuza* desemnează, de pildă, conţinuturile psihice inconştiente refulate, "refulatul" în sens freudian, adică ceva ce trebuie integrat, conştientizat, cu ajutorul psihanalizei. O altă viziune junghiană este aceea că inconştientul ar conţine posibilităţi creatoare nebănuite, ceea ce este. desigur, o speculaţie cu iz romantic care nu are nimic de-a face cu psihanaliza. (N. Tr.)

rica creştină exprimă într-o manieră aproape perfectă natura experienţei interioare. Ele conţin o cunoaştere aproape de nedepăşit a misterelor sufletului, pe care o transmit cu ajutorul imaginilor simbolice. Iată de ce inconştientul oferă o afinitate naturală cu conţinutul spiritual care este cel al Bisericii, adică, tocmai cu forma dogmatică, care datorează aspectul său disputelor dogmatice seculare atît de absurde in ochii epocilor ulterioare, şi care sînt totuşi expresia eforturilor pasionate ale multor oameni

Biserica i-ai oferi, deci, o posibilitate reală celui care caută s,-;u procure o formă pentru haosul inconştient, dacă nu am ştii oă orice iucrare umană, chiar şi cea mai perfectă, rămîne incompleta. Este un fapt acela că întoarcerea la o confesiune ia Biserică, nu este obligatorie. Există mult mai multe cazuri de înţelegere mai aprofundată a religiei în general şi de relaţie mai interiorizată cu ea, care nu trebuie confundate cu adeziunea la o confesiune''. Şi aceasta pentru că atunci cînd cineva a înţeles legitimitatea celor două puncte de vedere care sînt cele ale celor două ramuri separate ale creştinătăţii, îi este imposibil să declare exclusiv valabilă una sau alta dintre ele; pentru a o face ar trebui aă se mintă pe sine. Ca creştin, trebuie să recunoască că aparţine unei creştinătăţi divizate de patru sute de ani, şi că credinţa sa creştină, departe de a-i adiuc eliberarea., îl azvîrle in confiatul ?! divizarea de care suferă şi corpul lui Christos. Acestea sînt faptele pe care nu le pot schimba Bisericile atunci cînd îl presează pe creştin să aleagă, ca şi cum ar fi ferm stabilit că ambele deţin adevărul absolut. Un asemenea punct de vedere nu este în acord cu omul modern: el este perfect capabil să vadă în ce îi este superior protestantismul catolicismului, şi viceversa; el îşi da seama, cu o dureroasă evidenţă, că presiunea Bisericilor îl obligă să adopte o unilateralitate contrară cunoaşterii superioare, să păcă-tuiască împotriva Sfîntului Duh. El înţelege chiar şi de ce Bîse ricile sînt obligate să procedeze astfel, şi ştie că trebuie să facă astfel, pentru ca nici unul din preafericiţii creştini să nu-si imagineze cumva că. răscumpăraţi, tranchiUzaţi şi eliberaţi de orice angoasă, ar putea să se odihnească de acum la sînul unui Abra-ham anticipat. Păiimirea lui Christos continuă deoarece viaţa Christosului în corpul mistic, adică viaţa creştină din cele două părţi ale barierei, este divizată împotriva ei înşişi, şi nimeni dacă este onest, nu poşte n;^ga această divizare. Prin urmare, noi sîntem în situaţia unui nevrozat obligat să se împace cu dureroasa constatare că este prizonierul unu; conflict. Tentativele sale repetate de a refula pur şi simplu partea opusă nu au făcut decît să-i agraveze nevroza, lată de ce medicul trebuie să-l sfătuiască să accepte mai intîi existenţa conflictului, ca şi suferinţa pe care o antrenează el în chip inevitabil, altminteri conflictul nu ar putea fi soluţionat niciodată. Europenii clarvăzători - cel puţin cei care sînl interesaţi de acest gen de probleme -sînt, prin urmare, mai mult sau mai puţin conştient, catolici protestanţi şi protestanţi catolici, şi nu sînt astfel mai puţin cveştini! Să nu cumva să mi se obiecteze- ca mi există aşa ceva; eu am văzut din ambele tipuri, şi aceasta mi-a întărit speranţele pe care mi l-am pus în europeanul viitorului.

Totuşi, pentru marele public, decizia negativă în faţa confesiunilor provine muli mai puţin din convingerile religioase bine stabilite, cît mai ales din participarea la fenomenul general de declin spiritual şi de ignoranţă în materie de religie. Ar putea să ne indigneze absenţa notorie a spiritualităţii la oameni . Dar cînd

în realitate, nu putem vorbi de o lipsa de spiritualitate. Oamenii care nu cred în Dumnezeu aşa cum o fiic creştinii devotaţi, cred în alte forme ţi formule religioase, multe <iui de oroveiviui OL:> Orient. Apoi mai suit şi super-

eşti medic, nu gîndeşti sistematic că boala sau pacientul sînt de rea credinţă, sau că acesta din urmă prezintă o oarecare inferioritate morală; mai degrabă ai tendinţa să crezi că rezultatul negativ îşi are cauza în remediul folosit. Deşi avem tot dreptul să ne îndoim că omul va fi făcut, în cursul celor cinci milenii de civilizaţie oferite ochilor noştri, progrese morale considerabile sau măcar sensibile, nu putem nega totuşi că conştiinţa sa şi funcţiile acesteia s-au dezvoltat într-o manieră demonstrabilă. Mai întîi conştiinţa a căpătat, sub forma *ştiinţei,* o extensie care ni se pare imensă. In plus, diversele sale funcţii nu numai că s-au diferenţiat, dar au şi trecut într-o mare măsură la dispoziţia eului, ceea ce vrea să însemne că şi *voinţa* omului s-a dezvoltat. Acest lucru este mai frapant cînd comparăm în detaliu starea noastră spirituală cu cea a primitivilor. Încrederea noastră în eu a crescut considerabil, în comparaţie cu epocile anterioare, ba chiar s-a distanţat cam periculos, încît atunci cînd mai spunem "dacă vrea Dumnezeu", nici nu mai ştim ce înseamnă aceasta, căci adăugăm într-un suflet: "Cînd vrei ceva, poţi". Şi, oare, cui i-ar mai veni ideea să apeleze mai degrabă la ajutorul lui Dumnezeu decît la bunăvoinţa omului, la conştiinţa datoriei sale, la raţiunea sau la inteligenţa sa?

Orice am gîndi pe seama acestor transformări ale stării de spirit la oameni, nu schimbă nimic din realitatea existenţei lor. Or, atunci cînd se schimbă considerabil atitudinea conştientă a unui individ, se transformă şi conţinuturile inconştiente constelate de noua situaţie. Şi cu cît se îndepărtează mai mult situaţia conştientă de un anumit punct de echilibru, cu atît este mai puternică şi mai primejdioasă tendinţa compensatoare a conţinuturi lor inconştiente care încearcă să restabilească egalitatea, în final rezultă o disociere: pe de o parte conştiinţa indi viduală încearcă convulsiv să-şi scuture bine adversarul invizibi' (atunci cînd nu ajunge pînă acolo încît să gîndească că vecii.J. său este diavolul), pe de altă parte ea sucombă din ce în ce mai mult voinţei tiranice a unei guvernări contrare interioare, care prezintă toate caracteristicile unei sub-umanităţi şi ale unei su-pra-umanităţi demonice .

Atunci cînd parvin la această stare milioane de oameni, r? zultă o situaţie de ansamblu pe care o cunoaştem graţie spectacolului plin de învăţăminte care ni se oferă de vreo zece ani încoace. Aceste evenimente contemporane, chiar şi în singularitatea lor, îşi revelează culisele psihologice. Distrugerile şi devastările demente sînt reacţia de îndepărtare a conştiinţei în raport cu poziţia de echilibru. De fapt, există un echilibru între eu şi non-eul psihic, o *religio,* adică "'o luare în considerare scrupuloasă"[50] a prezenţei "puterilor'" inconştiente, care nu poate fi neglijată fără primejdie. Această turnantă s-a pregătit cu mai multe secole în urmă, în urma unei schimbări a situaţiei conştiente. Oare, s-au adaptat Bisericile la această evoluţie seculară? Desigur că adevărul lor se poate proclama "etern" cu o legitimitate de netăgăduit, dar haina sa temporală trebuie să plătească tributul, ca tot ceea ce se trece: ea trebuie să ţină cont de schimbarea psihică. Adevărul etern are nevoie de limbajul uman care se schimbă odată cu spiritul timpului. Imaginile primordiale sînt susceptibile de transformări infinite; ele rămîn totuşi aceleaşi, numai că nu pot fi înţelese din nou decît sub o formă nouă. Ele

stiţiile care nu-i ocolesc pe indivizii care nu s-au ridicat pînă la subtilităţile crezului, sau ale metafizicii clasice. Superstiţiile evocă şi ele religiozitatea, dacă avem în vedere că aceasta din urmă nu se limitează la religia creştină, la monoteism, etc. (N. Tr.)

* Ambele împrumută din natura refulatului de sorginte creştină: lumea biologică, animală, cu instinctele agresive şi sexuale şi voinţa de putere. (N. Tr.)

solicită fără încetare o interpretare nouă dacă nu vrem să rămînă mai prejos, pe măsură ce se accentuează caracterul perimat al conceptului care le exprimă, în faţa transformărilor fără şir ale celui pe care alchimiştii l-au botezat: *"fugax iile Mercurius"*[51]. Am lăsa astfel să ne scape un duşman foarte utiL chiar dacă este şi primejdios. Oare, ce s-a făcut cu "vinul nou din butoaiele vechi"? Unde sînt răspunsurile la mizeria şi disperarea unei noi epoci? Oare, cine a sesizat măcar problemele spirituale stîrnite de dezvoltarea conştiinţei moderne? Niciodată, odinioară, nu s-a mai văzut un asemenea hybris al voinţei şi al puterii care să se impună adevărului "etern".

Fără îndoială că există aici, în afară de motive de ordin personal, raţiuni profunde care fac ca cea mai mare parte a Europei să sucombe "neo-păgînismului", adică anti-creştinistnr.'ui, şi să instaureze un ideal religios de putere terestră in opoziţie cu idealul de iubire care se baza pe un fundament metafizic. Dar refuzul de a adera la o Biserică nu înseamnă întotdeauna o atitudine anti-creştină; e posibil ca el să traducă tocmai inversul, adică o redescoperire a împărăţiei lui Dumnezeu în inima omului, acolo unde s-a împlinit *"in interioribus ac superioribus suiş"* (k\ părţile interioare şi superioare), după cuvintele lui Augustin, "misterul pascal"'[2]. în realitate, această idee veche, caducă de multă vreme, a omului-microcosmos, constituie un mare adevăr psihologic care rămîne încă de descoperit. Odinioară ea era proiectată în corp, aşa cum şi alchimia proiecta psihicul inconştient în substanţa chimică. Dar altfel stau lucrurile dacă cuvîntul microcosmos desemnează lumea şi această natură interioară care ni se dezvăluie în inconştient. Un presentiment al acestui adevăr se găseşte şi în cuvintele lui Origene: "înţelege că şi tu eşti o lume în miniatură, şi că există în tine soarele, luna şi stelele"^. Şi tot aşa cum lumea nu constă numai dintr-o multiplicitate de elemente incoerente, ci se sprijină integral pe unitate în sînul lui Dumnezeu, tot aşa omul nu trebuie să se dizolve în multiplicitatea contradictorie a posibilităţilor şi tendinţelor pe care i le prezintă inconştientul, *ci trebuie să devină, dimpotrivă, unitatea care îmbrăţişează această diversitate* . Origene spune minunat: "Tu vezi cum cel care pare să fie unu nu este unu. dimpotrivă se pare că există în el tot atîtea persoane cît şi feluri de a fi"[54], A fi posedat de către inconştient înseamnă a fi îm-buc,ţit într-un număr mare de fiinţe şi lucruri, aceasta este o "disjuncţie". lată de ce idealul creştin este, după Origene, de *ima deveni un om interior unificat**^5*. Desigur că punînd accentul în chip unilateral pe apartenenţa la comunitatea religioasă exterioară nu atingem acest scop, ci oferim dezintegrării interioare un vas exterior, mai precis această comunitate eciezială. tară a transforma disjuncţia interioară într-o conjuncţie[1]".

Acest conflict dureros care începe cu *nigredo* sau *tenebroşi-tas* este descris de alchimişti sub diverse forme: separarea sau divizarea elementelor, dizolvare, calcinare, incinerare, dezmembrarea corpului uman, sacrificarea animalelor, a-i tăia mîmile mamei, a smulge ghiarele leului, dispariţia logodnicului în corpul logodnicei în care se dizolvă în părticele infime, etc^[6]. în

în psihoze avem întotdeauna de-a face cu o scindare a personalităţii umane (este vorba, desigur, de personalitatea psihică) în aşa fel încît anumite componente legitime ale întregului sînl îndepărtate şi privite ca străine euiui subiectului. Unificarea personalităţii sub patronajul aceluiaşi eu, adică asumarea conştientă a totalităţii umane (care include conjuncţia conştient-in-conştient) este ceea ce propune pe bună dreptate Jung. (N. Tr.)

Conflictele interioare se pot transfera în conflicte exterioare, ca în cazul disputelor sectaie. O idee surprinzător de asemănătoare găsim în taoismul lui Zhuang Zi unde citim că dacă tao-ul dinăuntrul nostru este scindat, întreaga noastră eficacitate se risipeşte inutil în dispute exterioare (Zhuang Zi, *Tao în ■ifo'lsrr.e*, AROPA, ! W *l)*. (N. Tr.)

cursul acestei extreme disjuncţii se produce o *transformare* a acestei fiinţe, substanţe sau spirit, care se revelează mereu a fi listeriosul Mercur, adică el produce pas cu pas, forme animale monstmoase, o *res simplex,* care este desigur unul şi acelaşi lucru, dar care se compune totuşi dintr-o dualitate ("natura dublă unificată" a lui Goethe). Prin procedee şi sub forme variate şi nenumărate, alchimistul încearcă să depăşească acest paradox sau această antinomie şi să-1 obţină pe Unul din doi. Dar mulţimea simbolurilor şi a practicilor sale simbolice dovedeşte că rezultatul este îndoielnic. în realitate, sînt rare simbolurile sco^ pului de atins a căror natură dublă să nu fie imediat evidentă. Fiul filozofilor, Piatra, homunculul sînt hermafrodiţi. Aurul alchimic se spune "ne vulgar'", Piatra este corp şi spirit, tinctura este un "sînge spiritual" Prin urmare, este de înţeles că nunta chimică, căsătoria regească, ocupă un loc central în alchimie ca simbol al unirii supreme şi ultime: în fond, în această imagine rezidă vraja magică a analogiei, care va duce opera la împlinirea ei finală, şi va uni prin dragoste principiile inamice, căci "iubirea este mai puternică decît moartea".

Alchimia descrie adeseori cu detalii surprinzătoare fenomenologia psihică pe care o poate observa medicul în cursul confruntării cu inconştientul. Unitatea aparentă a persoanei care zice cu insistenţă: "ew vreau, *eu* gîndesc...", etc, se dezintegrază sub efectul şocului întîlnirii cu inconştientul. Dacă pacientul ar putea să creadă că un altul (de pildă tatăl sau mama sa) este responsabil de dificultăţile sale, el si-ar putea salva în proprii săi ochi aparenţa unităţii sale *{putatw unus esse:* el crede că este unu). Dar cînd îşi dă seama că el însuşi posedă o umbră, că îşi poartă vrăjmaşul la sîn, atunci începe conflictul. Unul devine doi, iar, ..întrucît şi celălalt este o dualitate, ba chiar o pluralitate făcută din cupluri de contrarii, curînd eul nu mai este altceva decît o jucărie în voia tuturor acestor "voinţe particulare" *(mores).* Este ceea produce la pacient o "întunecare a luminii", adică o pierdere a puterii conştientului şi o dezorientare privind sensul şi întinderea personalităţii. Situaţia este atît de confuză încît pacientul trebuie să se cramponeze de medicul său ca de o ultimă realitate, în asemenea condiţii medicul se aseamănă cu alchimistul care nu mai ştie dacă el este cel care amestecă misterioasa substanţă în creuzet, sau arde el însuşi în foc sub forma salamandrei. Inevitabila inducţie psihică face ca ambii să fie atinşi şi transformaţi ca şi cum ar fi compus un al treilea, în timp ce numai ştiinţa medicului mai luminează, ca o lampă pîlpîitoare, tenebrele profunde ale procesului*. Nimic nu traduce mai bine situaţia morală în care se află alchimistul decît despărţirea în două părţi a odăii în care îşi desfăşoară activitatea: "laboratorul" în care lucrează cu creuzete şi retorte şi "oratoriul" unde îi imploră iui Dumnezeu indispensabila iluminare. *"Horridas nostrae mentis purga tenebros"*[59] (purifică-ne mintea de tenebrele oribile), după cuvîntul citat de cel care a alcătuit *Aurora.*

"Ars requirit totum hominem," (arta solicită omul în întregime), spune un tratat alchimic[60]. Aceasta se aplică şi travaliului psihoterapeutului. Există cazuri care nu numai că cer un atare angajament real, dincolo de rutina profesională, dar care îl şi impun dacă nu vrem să primejduirii întreaga lucrare pentru a eschiva propria noastră problemă care ne asaltează de pretutin-

Desigur că medicul care a străbătut el însuşi procesul de individuaţie nu mai poate fi afectat la modul sugerat aici de Jung. Altminteri, în lipsa experienţei trăite a *unirii contrariilor,* "ştiinţa medicului" nu mai valorează doi bani. Din nefericire aşa stau lucrurile dacă avem în vedere că fenomenele descrise de Jung nu sînt accesibile instituţiilor academice sau, mai simplu spus, instrucţiei elementare şi de specialitate. (N. Tr.)

deni.Trebuie să se atingă întotdeauna limita posibilităţilor subiective, altminteri nici bolnavul nu-şi poate percepe propriile sale limite. Dar limitele arbitrare sînt fără efect. Este vorba, la propriu, de un travaliu de purificare, în cursul căruia *"omnes superfluitates igne consumuntur"* (sînt consumate de către foc toate inutilităţile), în timp ce se manifestă lucrurile fundamentale. Şi, oare, ce este mai important decît faptul de a şti: "*Iată ce sînt eu* "? Aici ia naştere o unitate care era o multiplicitate. Nu mai este eul de odinioară, ficţiunea sa şi apretul său artificial, ci un alt eu, un eu *obiectiv* care, din acest motiv, ar putea fi numit Sine. Nu mai este locul ficţiunilor conforme convenienţelor, ci o sumă de fapte riguroase care formează laolaltă această *cruce* pe care trebuie să o purtăm fiecare din noi, sau *destinul* care sîntem. Primele schiţe ale unei organizări viitoare a personalităţii apar în vis sau în "imaginaţia activă", aşa cum am arătat în alte publicaţii anterioare, sub forma *simbolismului mandalei,* care este şi el cunoscut alchimiştilor. Dar primele apariţii ale acestui simbol al unităţii sînt departe de a semnifica că unitatea a fost deja realizată. Aşa cum alchimia cunoaşte un mare număr de procedee cu variante multiple, de la distilarea septuplă pînă la cea care se reia de o mie de ori, de la "lucrarea de-o zi" *{opus unius diei)* pînă la căutarea care durează vreme de mai multe zeci de zile, tot aşa şi tensiunile dintre opuşii psihici nu se echilibrează decît treptat; şi tot aşa cum produsul ultim al alchimiei trădează o lipsă esenţială, la fel şi personalitatea unificată nu-şi va pierde niciodată sentimentul dureros al naturii sale duble. Trebuie să abandonăm domeniului iluziei ideea eliberării totale de suferinţe a acestei lumi. în final, viaţa umană a lui Christos, care are valoare de model simbolic, nu s-a împlinit într-o fericire pe săturate, ci pe cruce. (Este interesant de ponstatat că materialismul raţionalist şi un anume creştinism "vesel" se întîlnesc frăţeşte în idealul hedonist.) *Scopul* nu are importanţă decît ca idee, esenţial este *opus-ul* care duce la acest scop: el umple cu sens durata unei vieţi. Pentru aceasta, "energiile de dreapta" şi "energiile de stîn-ga" îşi dau mîna[61], iar conştientul şi inconştientul cooperează.

Unirea contrariilor, figurată fie prin soare şi lună, fie prin cu piui împărătesc frate-soră sau mamă-fiu, joacă în alchimie un rol atît de important încît întreg procesul este reprezentat sub forma de *hierosgamos,* împreună cu fenomenele mistice care îl în-tovărăşesc. Reprezentarea cea mai completă şi concomitent cea mai simplă de acest gen este fără îndoială seria de gravuri din *Rosarium philosophorum,* anul 1550, pe care o voi prezenta acum. Interesul psihologic al acestor gravuri justifică un comentariu aprofundat. în realitate, ceea ce trăieşte şi observă medicul împreună cu pacientul cu ocazia confruntării cu inconştientul trimite în chip uimitor la semnificaţia conţinută în aceste imagini. Şi nu întîmplător pentru că alchimiştii, care erau adeseori şi medici, aveau multe ocazii de a face experienţe de acest gen în măsura în care, ca şi Paracelsus, se preocupau de sănătatea morală a bolnavului sau se intersau de visele sale (pentru a stabili diagnosticul, pronosticul şi terapia). Ei puteau cumula astfel experienţe de natură psihologică, şi aceasta nu numai cu bolnavii, ci şi cu ei înşişi, adică observînd propriile lor conţinuturi inconştiente activate prin inducţie[62].După cum chiar şi astăzi inconştientul se exprimă prin serii de imagini pe care, adeseori, le pictează pacientul în chip spontan, imaginile originale, ca de pildă cele din *Codex Alchem. Rhenovacensis*[63] şi încă altele, s-au născut într-o manieră analoagă, adică s-au sedimentat din impresiile interioare adunate în cursul lucrării, apoi au fost interpretate şi modificate cu ajutorul elementelor tradiţionale[64]. De altfel, observăm chiar şi în seriile de imagini moderne, ală-

turi de reproducerile spontane ale reprezentărilor arhaice şi simbolice, împrumuturi frecvente din temele tradiţionale. Această relaţie strimtă între imagine şi semnificaţia sa psihologică face ca să nu mi se pară deplasat să studiez o serie de gravuri medievale în lumina cunoştinţelor noastre moderne, ba chiar să mă folosesc de ele ca de un fir conducător pentru expunerea acestor cunoştinţe. în aceste producţii ciudate ale Evului Mediu sînt conţinute în germen multe lucruri care au trebuit să aştepte secole pentru a se desena cît se poate de clar.

NOTELE AUTORULUI:

[1] *"Accipe canem corascenum masculum et caniculara armeniae* < *w* cîine mascul din Corascena şi o căţea din Armenia.) Theobald de ' o ' lande, *Theatntm Chemicum,* Strasbourg, 1609, I, p.163. Un citat d *n (d>* d *(Artis Auriferae,* I. Bale, 1593, p. 346) zice: *"Accipe canem coetc t t • catulam Armeniae ".* (Ia un cîine de aceeaşi vîrstă şi o căţea din Arm.i > J' papirusul magic , Selene (luna) este desemnată ca κwov (căţea) I-1, -i ii magic din Paris, I, 2280. Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae,* I. p i 1 » Zosim, este vorba de cîine şi de lup. Berthelot, *Alchitnistes grei* , i i, 1887-1888, III, xii, 9.

[2] La Zosim (Berthelot, *op. cit,* III, xii, 9).

[3] Cf. fraza clasică a lut Senior: *"Tu mei indiges, şicul gallus ga/'i* "» (" *get".* (Tu ai nevoie de mine ca şi cocoşul de găină.) *De chemina* v / > *antiquissimiphilosophi libellus...,* Strasbourg, 1566, p. 8.

[4] Despre aşa ceva găsim numeroase ilustrări în literatură.

[5] Richard Anschutz, *August Ke'kule,* Berlin, 1929, I, p. 624 şi ui * < n Hans Eduard Fierz-Davis. *Dk Entwickfungsgeschichte der (hem* , '.' ;c 1945, p. 235 şi urm.

[6] Dionysius Zacharius, *The aman Chemicum,* Strasbourg, 1609, j, •"""")

[7] "Consilium Conjugii". *Ars Che.mica,* Strasbourg, 1566, p 25> c, > c'...- asemenea *Aurora Consurgens,* I, in C.GJung şi M.-L. Von I-ian/, *M ~' >.* >. *-i Conjunciionis,* III, Ziirich, 1957, cap. II: *"Est namquc donum et sac'u,.;^n ">ii Dei atque res divina... "* (în fapt, este harul şi taina lui Dumnezeu şi un lucru divin...)

[8] Aceasta nu contrazice faptul că tema conjuncţiei îşi extrage puterea ei fascinaţie mai întîi de toate din caracterul său arhetipal.

[9] Cf. în privinţa acestui punct studiul foarte complet al lui Hugo Rahner, "Mysterium lunae", *Zeitschrift fur katholische Theologie,* Wurzburg, 1939-1940.

[10] Izvoarele clasice care se raportează la acest subiect sînt adunate în A. Klinz, *Quaestiones selectae ad s aer as miptias Graecorwn religionis et poc-seos pertinentes,* Halle, 1933.

" Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Gottingen, 1907, p. 69 şi urm., 315 şi urm., Hans Leisegang, *Der heilige Geisl,* Leip/ig, 1919, p. 235.

[u] Calific drept "ipotetice" procesele inconştiente pentru că inconştientul este prin definiţie inaccesibil observaţiei directe; nu poate fi cunoscut decît

prin inducţie.

[13] Las de-o parte formele "homosexuale", cum ar fi relaţia tată-fiu, mamă-fiică, etc. Alchimia, atît cît ştiu eu, nu face decît o singură aluzie la această deviaţie, în viziunea lui Arisleu: *"Domine, quamvis rex sis, male tamen imperas et regis: masculos namque masculis conjunxisti, sciens quod masculi non gignunt".* (Doamne, deşi tu eşti rege, tu porunceşti şi cîrmuieşti rău, căci tu ai unit bărbătescul cu bărbătesc, ştiind că masculul nu naşte.) *{Arlis Auriferae, Bale,* 1593, p. 147.)

[14] Freud *(Gesammelte Schriften,* t. VII, Viena, 1924, p. 472) a spus în această privinţă: "Partea decisivă a efortului [terapeutic] este realizată atunci cînd s-a creat în relaţia cu medicul, în «transfer», reeditările acelor conflicte vechi, în care bolnavul ar vrea să se poarte aşa cum s-a purtat odinioară. Maladia respectivă a pacientului este înlocuită de cea, produsă artificial, a transferului, de maladia transferului, iar diferitele obiecte ireale ale libidoului - de un obiect unic, de asemenea imaginar: persoana medicului". Avem toate motivele să ne îndoim de faptul că transferul ar fi creat întotdeauna în chip artificial, pentru că acest fenomen se produce de asemenea şi în afara tratamentului medical, şi aceasta foarte frecvent, ca un lucru ca să spunem aşa, natural. Practic nu există niciodată o legătură cît de cît intimă între două persoane fără ca fenomenul transferului să nu joace un rol, fie favorabil, fie negativ.

"Din momentul în care pacientul arată suficientă bună voinţă pentru a respecta condiţiile tratamentului, noi reuşim atunci cu regularitate să dăm tuturor simptomelor maladiei semnificaţii noi legate de transfer, şi să înlocuim nevroza originală cu o *nevroză de transfer...*'' (Freud, *Gesammelte Schriften.* t. VI, Viena, 1925, p. 117 şi urm.)

[16] Freud a recunoscut deja existenţa a ceea ce se numeşte "contra-transfer". Cei care cunosc tehnica sa ştiu în ce grad ea tinde să menţină, în măsura posibilului, persoana medicului la adăpost de un asemenea efect. Astfel se face, de pildă, că medicul se aşează în spatele bolnavului şi că el procedează ca şi cum transferul ar apărea ca un produs al tehnicii sale, în timp ce este vorba în realitate de un fenomen cu totul natural, care poate la fel de bine să-1 atingă pe profesor, pe pastor, pe medicul corpului şi - *last but noi least* - pe soţ. Freud *{op. cit.)* foloseşte de asemenea expresia "nevroze de transfer", ca un termen colectiv pentru a desemna isteria, isteria de angoasă şi nevroza ob-sesională (op. cit., t. VII, p. 462).

[17] Aceste efecte ale transferului asupra medicului sau infirmierei pot une ori să meargă foarte departe. Eu cunosc chiar şi cazuri în care, în situaţiile limita schizofrenice, medicul "a luat asupra sa" scurte intervale psihotice, bolnavul bucurîndu-se taman în acele momente, uneori, de o sănătate fără cusur. Am observat chiar un caz de paranoia indusă la un medic care avea în analiză o pacientă afectată, iniţial, de un delir latent de persecuţie. Acest lucru nu este surprinzător, unii dezechilibraţi psihic putînd fi extrem de contagioşi dacă medicul însuşi posedă o predispoziţie latentă.

[18] Freud *{op. cit.,* t. VI, p. 123) spune apropo de această exigenţă: "Nu-mi pot imagina o tehnică mai idioată. Lipsim astfel fenomenul [transferului] de caracterul său de spontaneitate care îl face convingător, şi ne pregătim pentru noi înşine nişte obstacole dificil de înlăturat". Freud subliniază şi el aici "spontaneitatea" transferului, ceea ce este în contradicţie cu maniera de a vedea ilustrată de citatele de mai sus. Totuşi, cei care "pretind" transferul ar putea să se refere la această frază ambiguă a maestrului lor: "Cînd te angajezi în teoria tehnicii analitice, îţi dai seama că transferul este o *exigenţă abso lută*". *{Gesammelte Schriften,* t. VIII, Viena, 1925, p, 104.)

[19] Sugestiile se produc spontan, fără ca medicul să le poată împiedica şi fără nici cel mai mic efort din partea lui pentru a le produce.

[20] Fără îndoială că, adeseori, sfaturile nu aduc nici un folos, dar nici primejdie, datorită relativei lor ineficacităţi. Fie fac parte din ceea ce publicul aşteaptă de la "persoana medicală".

[21] Un excelent exemplu de aşa ceva este Elena (Selene) lui Simon Magul.

[22] Eu nu consider libidoul, după cum se ştie, ca un apetit sexual, în ac cepţia iniţială a lui Freud, ci în sensul de apetit *{appetitus)* pe care îl putem defini ca energie psihică. Vezi în această privinţă expunerea mea din *L 'Energetique psychique,* trad. franc, Geneve, 1956.

[23] Aceasta este explicaţia pe care am propus-o pentru unele fenomene.

[24] Trebuie să trimit aici la studiile lui Frazer din "Creanga de aur" privitoare la pericolele care ameninţă sufletul, şi la tabuuri.

[25] Putem observa acest fenomen, la o scară mai mică, dar nu mai puţin clar. sub forma angoasei şi depresiei care preced anumite eforturi psihice par ticulare, ca de pildă un examen, o conferinţă, o întîlnire importantă, etc.

[26] Atunci cînd *nigredo* esteîdentificat cu *putrefacţia,* el nu se situează la începutul operei [alchimice]: este cazul de pildă în seria de gravuri din "Rosarium philosophorum" *{Artis Auriferae,* II, p. 254). La Mylius

(Philosophia Reformata, Franc fort. 1624, p. 116), *nigredo* apare tocmai în stadiul al cincilea al operei, concomitent cu *"putrefactio,* care este celebrat în i nbra purgatoriului *^putrefacţia qnae in umbra purgatorii celebrator"),* iar mai departe (p. 118) găsim această frază care contrazice ceea ce precede: "Iar această înnegrire este începutul operei , indicele putrefacţiei", etc. *("Et haec denigralio este, operis initium, putrefactionis indicium...")*

[27] Identitatea inconştientă este acelaşi lucru ca şi "participarea mistică" descrisă de Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans Ies societes inferieures,* Paris, 1912.

Găsim o reprezentare simbolică a acestui moment sub forma tunetului care trăzneşte şi a 'naşterii din piatră" în studiu] meu despre procesul de indi-viduaţie, *Gestaltungen des Unbewussten,* ! 950, p. 206.

Este vorba de tema "tatăl necunoscut" frecventă în gnosticism. Cf. Wilhelm Bousset, op. cit., chap. II. p. 58-91.

[30] Compară cu viziunea lui Nicolas de Flue, în care un triplu izvor ţîşneşte într-un bazin pătrat. (M. B, Lavaud: *Vie profonde de Nicolas de Flue,* Fri-bourg, 1942, p. 67, şi Alban Stockli. *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus,* Einsiedeln, 1933, p. 19.) Citim într-un tratat gnostic: "în al doilea Tată (a doua paternitate) se arată cei cinci arbori şi în mijlocul lor se află o masă (tp,7ic^a). Pe această masă se arată un Verb fiu unic (A.yo<; UOVOYEVTIC)". Cf.Charlotte Baynes: *A Coptic Gnostic Trealise contained in the Codex Bru-cianus* - Bruce M. S. 96, Bodleian Library, Oxford (Cambridge, 1933, p. 70.) Cuvîntul ipâiieyz este forma prescurtata a lui TETpdjteCa, masă cu patru picioare sau podium (vezi *loc. cit.,* p. 71). Vezi privitor la acest subiect pasajul din Irineu: *Adv. Haer.,* HI, 11, în care el compară "Evanghelia cu patru forme", cu cei patru heruvimi din viziunea lui Ezechiel, cu cele patru puncte cardinale şi cu cele patru vuituri, "prin care s-a adeverit că cel care este autorul tuturor lucrurilor, verbul case tronează peste heruvimi şi conţine toate lucrurile, ne-a dat Evanghelia sub patra forme , aceea care este conţinută toată într-un spirit unic'". *("El quihus manifestum est, quoniam qui este om-nium artifex Verbuni, qui sedet super Cherubim et continet omnia, dedit no-bis quadriforme Evangelium, quod uno spiritu continetur".)* Apropo de bucătărie, cf. Lavaud, op. cit, p. 66 şi A. Stockli, op. cit., p. 18. ■'' Nu este o afirmaţie metafizică, ci o constatare psihologică. [32] Apropo de această pasăre care poartă o ramură înflorită . a se vedea ravurile din *Rosarium*

[33] Arthur A valon, *La Puissance du serpent,* trad. franc. Lyon, 1959- p 243.

[34] Se ştie că tantra yoga descrie în fiinţa umană trei curente sau canale *(nădis)* principale, unul care urcă pe partea dreaptă şi ajunge la ochiul drept (solar), celălalt, pe partea stingă, la ochiul stîng (lunar), iar al treilea, numii sushumna, situat în centru şi ajungînd la al treilea ochi. unde se operează uni rea celor două principii (N. Tr. s.)

[35] Se ştie că Freud întruchipează problema transferului din punctul de vedere al unei psihologii personaliste, şi că el neglijează conţinuturile colec tive de natură arhetipală, caracteristice esenţei transferului. Aceasta se explică prin atitudinea sa negativă binecunoscută vizavi de realitatea psihică a for maţiunilor arhetipale pe care le respinge ca "iluzie". Această prejudecată pro venind din viziunea sa despre lume îl împiedică să aplice cu rigoare prin cipiul fenomenologic, fără de care o explorare obiectivă a psihicului ar fi pur şi simplu imposibilă. Maniera mea de a considera problema transferului in clude, lontrar a ceea ce se întîmplă la Freud, aspectul arhetipal care dă naş tere la o imagine diferită a fenomenului. Maniera raţională cu care tratea/ă Freud această problemă este desigur perfect logică, în limitele care sînt cele ale orientării pur personaliste, dar ea este insuficientă, atit pe planul practic cit şi pe cel teoretic, pentru că ea nu ţine cont de adăugarea evidentă a facto rilor arhetipali..

[36] Raportul statistic dintre psihoza latentă şi cea manifestă pare a fi cam acelaşi care există între cazurile de tuberculoză latentă şi cele de tuberculoză manifestă.

[37] Violenta rezistenţă faţă de lichidarea raţională a transferului, menţionată de Freud, vine adeseori din faptul că un transfer cu un conţinut sexual deţine şi conţinuturi ale inconştientului colectiv care se opun intenţiei de lichidare raţională. Sau se produce - atunci cînd separarea dorită [dintre psihanalist şi pacient] a avut loc - o detaşare de inconştientul colectiv care se resimte, cu timpul, ca o pierdere.

[38] Cf. Raymond Lull, "Testamentum", *Bibliotheca Chemica Cunosa,* 1. p. 790 şi urm., şi Michael Maîer, *Symbol a aurea mensae duodecim nationum,* Francfort, 1617. p. 379 şi urm.

[39] Trad. rom., Teora, 1996.

[40] Sau recunoscut, păstrînd totodată "secretul", după cum o vroiau circum stanţele sociale. (N Tr. s.)

[41] Cf. în această privinţă eseul meu: "Spiritul lui Mercur'" în *Symbolik des Geistes,* Zurich, 1948.
[42] Astfel se face că a doua parte din 'Aurora consurgens" *{Artis auriferae,* 1. p. 246 şi urm.) se încheie cu aceste cuvinte: *"Et haec est probata medicina Philosophorum, quam omni investiganti fideli et pio volenti praestare dignetur Dominus noster Jesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat, Dens unus, per infinita seculorum secula. Amen",* (Şi aceasta este medicina încercată a filozofilor, acordată tuturor cercetătorilor sinceri şi pioşi prin binecuvîntarea Domnului Nostru Isus Christos, care trăieşte şi împărăteşte cu Tatăl şi Sfintul Duh. unul Dumnezeu, în vecii vecilor. Amin.)
Mai citim şi: *"Qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, , Jesus Christus, Filius tuus, Dominus noster: qui te cum vivit et regnat in unitate Spiritus Sandi Deus per omnia saeaila saeculorum. Amen".* (Cel care a binevoit să se facă participant la umanitatea noastră, Isus Christos, Fiul tău Doamne, care, fiind Dumnezeu, traişte şi împărăteşte cu tine în unitatea Sfintului Duh, în vecii vecilor. Amin.)
[4]" Athanase Kircher, *Uedipus Aegyptiacus,* Roma, 1652, II, clas. X, cap. 5, p. 414. Există o legătură între acest text şi *Tableta de Smarald* (Cf. Julius 1-erdinand Ruska, *Tabula Smaragdini,* berlin, 1931.)
[44] *Rozeria Filozofilor* spune *(Artis auriferae,* II, 230): *"Et scias, quod haec este longissima via, ergo patientia et mora sunt necessariae in nostro magistero ".* ("Să ştiţi că această cale este o cale foarte lungă şi **că** răbdarea şi încetineala sînt necesare în lucrarea noastră".) Cf. *"Aurora consurgens",* I, cap. X: *"Tria sunt necessaria, videlicet patientia, mora et aptitudo instrumentorum".* (Kalid Minor.) ("Trei lucruri sînt necesare, anume, răbdarea, încetineala şi aptitudinea instrumentelor".)
[45] "Rosarium philosophorum'", *Artis auriferae,* II, p. 231. Ceea ce le apare alchimiştilor sub "formă metalică", psihoterapeutului i se prezintă sub forma omenească.
[46] Trebuie să subliniez aici în mod expres că nu mă ocup de metafizică şi nu discut chestiuni religioase: eu fac *psihologie.* Oricare ar **putea** fi în sine **experienţa** religioasă şi adevărul metafizic, ele sînt, din **punct de** vedere **empiric, mai întîi şi înainte** de toate fenomene psihice, **ceea ce vrea să însemne că** ele se **manifestă ca atare şi** că **trebuie** aşadar **să fie supuse criticii, aprecierii şi cercetării psihologice. Ştiinţa** nu **poate fi oprită decît de propriile** ei limite.

[47] Cf. "Spiritul Mercur" în *Symbolik des (jeistes.*
[48] Alchimiştii îl compară cu Lucifer, "purtătorul luminii", îngerul căzut care era cel mai frumos dintre îngerii lui Dumnezeu. Cf. Mylius, *Philosophia Reformata.* Francfbrt, 1622, p. 18.
[49] Cf. în această privinţă *Psihologie si alchimie,* tr. rom., Teora, 1996.
[50] Utilizez aici pentru cuvîntul *religio* etimologia clasică, nu cea a Părinţilor Bisericii.
[51] Cf. Michael Mai'er. *Symbola aureae mensae....* op. cit., p. 386.
[52] "Epistola" LV. v. 8 (Migne, /V/V. *Lat..* voL XXXIII).
"■' "Homeliae in Leviticum" (Migne. /V/V. *gr.,* voi XII).
■ *Jd.*
" -Homeliae in Librum Reguin" (Migne. /V/V. *gr.,* voi. XII).
~[b] "Gonit dintr-o cameră nupţială în alta". *(F'aust,* I.)
[58] Cf. *Turba Philosophorum,* ed. Ruska, Berlin, 1931, p. 129. Sermo XIX. Această noţiune provine din cartea al-Habib (/.. *c,* p. 43.)
"[9] "Spiritus alme, /[Ilustrator hominum. Horridas nostrae / Mentis pui^d tenebras. (Duh august care iluminezi oamenii, dizolvă teribilele tenebre ale spiritului nostru.) Imnul de Rusalii al călugărului Notker Balbulus (ţ 912).
[60] Theob. de Hoghelande, "Liber de alchemiae dufficultatibus", *Theatrum Chcmicum,* I. Ursellis, 1602. p. 139.
[61] "Căci la armonia înţelepciunii concură torţele de dreapta şi forţele de sînga. puteri, principi, daimoni, energii". -Acta Joannis"' în *Acta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1891.
[62] Jcrame Cardan este un exemplu excelent de alchimist care îşi observă propriile sale vise. Cf. cartea sa: *Somniorum synesiorum omnis generis insomnia explicantes libri IV.* Bale, 1585.
[63] Zurich. Biblioteca centrală.
[64] Apropo de acest travaliu de inteipretare, a se vedea eseul meu. "Bruder Klaus" în *Gesammelte Wcrkc.* voi.XI. Vezi şi. L.avaud. *op. cit.,* cap. **III:** "Marea viziune".

5. Christosul, un simbol al Sinelui

Decreştinarea lumii noastre, dezvoltarea luciferică a ştiinţei şi **tehnicii şi monstruoasele distrugeri materiale şi morale pe care le-a produs cel de-al II-lea război mondial au fost deja comparate, şi nu numai o dată, cu evenimentele de la** *sfirşitul timpurilor,* **prezise în Noul Testament. Este vorba acolo, după cum se ştie, de aşteptarea** ***Antichristului:*** **"Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium" (Acela este Antichristul care îi neagă pe Tatăl şi pe Fiul)[1]. Citim în I Ioan, IV, 3: "Orice spirit care îl reneagă pe Isus [...]** este **Antichrist despre care aţi auzit spunîndu-se** că **va veni" . Apocalipsa este plină de aşteptarea lucrurilor înspăi-mîntătoare care trebuie să se producă la sfirşitul timpurilor, îna-intea nunţii Mielului. Aceasta arată clar cum** *anima christiana* **conţine nu numai cunoaşterea existenţei unui adversar, dar şi conştiinţ "uzuri ări" li i viito e.**

Cititorul se va întreba de ce vorbesc aici despre Christos şi despre Antichristos, contrariul lui. Este nevoie să vorbim despre Christos, căci el constituie mitul încă viu al civilizaţiei noastre. El este eroul nostru civilizator care, independent de existenţa sa istorică, încarnează mitul omului primordial divin, Adamul mistic. El este cel care ocupă centrul mandalei creştine, el este dom-nul tetramorphului, simbolul celui palm evanghelici caie sin) ca şi cele patru coloane ale Iionului său. HI esle în noi şi noi sîutein în el. împărăţia sa este perla preţioasă, comoara ascunsă pe cîmp, mica sămînţ, de muştar care va deveni un copac mare. cetatea cerească[1]. Aşa cum Christos este în noi- Ia fel este şi împărăţia sa cerească .

Aceste cîteva indicaţii bine cunoscute sînt suficiente pentru a caracteriza locul psihologic al lui Christos. *Chiislos ilustrează arhetipul Sinehr.* El reprezint;, o loialitate de natur\ divină sau celestă, un om glorificat, un fiii al lui Dumnezeu *sine macula peceati* (neprihănit). în calitate de *Aclam secundus* el constituie un omolog al primului Aclam dinainte de cădere, atunci cînd acesta mai poseda încă asemănarea divină, despre care spune Tertullian: "Şi trebuie s, uedeu'. .ipropo de această imagine al lui Dumnezeu în om. că spini ui uman are aceleaşi mişcări şi celeaşi sentimente ca şi Dumne/eu. -leşi nu tot aşa cum le are Dumnezeu'". Origene (18>-."^4) este mult mai explicit: *imago Dei* imprimată în suflet şi nu în corp este o imagine a imaginii, căci sufletul meu nu este chiar o imagine a lui Dumnezeu, ci a primit asemănarea imaginii anterioare" Christos. dimpotrivă, este adevărata *imago Da"* după care .s-a creai asemănarea omului nostru interior invizibil, ne corpuial, incoruptibil şi nemuritor[0]. Imaginea lui Dumnezeu m noi se manifestă prin prudenţă, dreptate, răbdare, virtute. înţelepciune şi disciplina .

Sfuitul Augustin (354-430) distinge întie *imago De'* care este Christosul şi imaginea acestuia care este implantată in om ca un mijloc sau o posibilitate de a ajunge la asemănarea divină . Imaginea divină nu se găseşte în corpul uman. ci în *anima raţionalii;* care îl distinge pe om de animal ■"Imaginea lui Dumnezeu este în interior, nu în corp… Acolo unde este inteligenta, acolo unde este spiritul, acolo unde este raţiunea care trebuie s,

caute adevărul, acolo îşi are Dumnezeu imaginea" \ Iată de ce noi trebuie s, ne amintim, spune Sfintul Augustin, că sîntem făcuţi după imaginea lui Dumnezeu numai în inteligenţă, "Dar acolo unde omul se ştie creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaşte că există în el ceva mai mult decît li s-a dat animalelor"[14]. Rezultă de aici că imaginea lui Dumnezeu este cumva identică cu *anima rationalis.* Aceasta reprezintă omul superior, spiritual, *fiomo caelestis* al lui Pavel[15]. Ca şi A dam înainte de căder . Christosul încarnei/.ă imaginea lui Dumnezeu[16] a cărei totalitate o scoate în evidenţă Sfintul Augustin. '"Verbul, zice el, 1-a luat asupa sa pe om aproape ' tegral, suflet şi corp. Şi dacă vrem ceva şi mai precis: pentru că el posedă suflet şi came şi fiară'[7]".

Imaginea lui Dumnezeu în om nu este distrusă prin cădere, ci numai rănită şi coruptă ("deformată") iar ea este restaurată prin graţia divină. Intenţia de integrare este indicată de coborîrea în infern a sufletului lui Christos, a cărei efect mîntuitor se răs-frînge şi asupra morţilor. Omologul ei psihologic este integrarea inconştientului colectiv care constituie o parte indispensabilă a individuaţiei . Sfintul Augustin declară: "Prin urmare, scopul nostru trebuie să fie perfecţiunea, şi perfecţiunea noastră este Christos"[1] , căci el reprezintă imaginea perfectă a lui Dumnezeu, Iată de ce este numit şi "rege". Soţia sa *(sponsa)* este sufletul omului care, "în chil voalat şi interior, aderă în taina spirituală la Verbul lui Dumnezeu, pentru ca să fie doi într-o singură came", paralel cu nunta mistică a lui Christos cu Biserica[19]. In-dependent de perpetuarea acestui *hierosgamos* în dogma şi ritualul Bisericii, simbolul s-a dezvoltat mai departe în cursul Evului Mediu în alchimie în fenomenul conjuncţiei opuşilor, adică în nunta chimică şi, astfel, pe de o parte în ideea totalităţii Pietrei filozofale, iar pe de altă parte în conceptul de combinaţie chimică.

Imaginea lui Dumnezeu în om, depreciată de către păcat, poate fi "reformată" cu ajutorul lui Dumnezeu[20], după Rom. XII, 2: "Şi nu vă conduceţi după această lume, ci transformaţi-vă în reînnoirea spiritului vostru, pentru ca să puteţi încerca ce este voinţa lui Dumnezeu". Imaginile totalităţii pe care le produce inconştientul în cursul unui proces de individuaţie reprezintă asemenea "reformări" ale unui arhetip existînd aprioric (mandata"'). Aşa cum a fost adeseori subliniat, simbolurile spontane ale Sinelui (ale totalităţii) nu se pot distinge în practică de o imagine a lui Dumnezeu. In ciuda lui *"meiamorphousihe"* (transformaţi-vă). reînnoirea *(anakainosis, reformat io)* nu înseamnă o autentică schimbare, ci o restaurare a unei stări originare, o *apokatastasis.* Aceasta concordă riguros cu descoperirea empirică a unui arhetip al totalităţii"" care a existat dintotdeauna. Totuşi, acesta poate să dispară din cîmpul vizual al conştientului, ba chiar poare să nu fie perceput, pînă ce conştientul iluminat de convertire nu îl recunoaşte în figura lui Christos. Această '"anamneză" antrenează restaurarea unei stări originare de relaţie cu imaginea lui Dumnezeu. Ea semnifică o integrare, un pod întins deasupra faliei personalităţii care se datorează diverselor instincte care merg în direcţii opuse. Această falie nu se produce acolo unde omul este încă legitim inconştient de fiinţa sa instinctuală, ca un animal; ea se arată intolerabilă, adică dăunătoare, acolo unde o inconştienţă artificială, adică o refulare nu mai reflectă instinctul.

' în măsura în care "inconştientul colectiv'" desemnează o abilitate înăs-cută a fiinţei umane de a-şi reprezenta (de fapt, acest fenomen se manifestă în psihicul uman fără intervenţia voluntară a individului) prin simboluri imaginea Totalităţii, a omului Total, integrarea acestei facultăţi psihice esle alfa şi omega *procesului de individualii'.* (N Ir.)

Viziunea creştină originară a imaginii lui Dumnezeu ***(imago Deî)*** **încarnată în Christos semnifică incontestabil o totalitate care îmbrăţişează toate lucrurile şi conţine chiar şi partea animală a fiinţei umane** *{pecus).* Cu **toate astea, simbolul lui Christos este lipsit de totalitate în sensul modern al termenului,** cîtă **vreme nu include** aspectul nocturn al lucrurilor, ci îl respinge în chip expres ca adversar luciferian. Deşi excluderea puterii rele **a** fost perfect cunoscută de conştiinţa creştină, **tot** ce se pierdea astfel era **o** umbră fără consistenţă, căci, graţie doctrinei *privatio boni,* profesată deja de Origene, **răul** nu **era** altceva decît un bine mai mic, ceea ce îi răpea orice substanţă. După învăţătura Bisericii, răul nu este decît "lipsa accidentală de perfecţiune". Din această propoziţie s-a născut opinia: *Omne bonum a Deo, omne mahim ad homine* (tot binele vine de la Dumnezeu, tot răul - de la om[23]). Mai tîrziu ia urmat eliminarea diavolului din unele secte protestante.

Prin doctrina *privatio boni,* s-a părut că totalitatea a fost consolidată în imaginea lui Christos. Totuşi ar trebui să considerăm răul cumva mai substanţial, cînd îl întîlnim la nivelul psihologiei empirice. în antichitate, gnosticii, a căror argumentare este deja considerabil influenţată de experienţa psihică, s-au explicat cu problema răului într-o manieră mai amplă decît Părinţii Bisericii. Astfel, în opinia lor, Christos "şi-a tăiat umbra de la sine[2'*]". Dacă acordăm ceva greutate acestei afirmaţii, putem re-cunoaşte fără dificultate în Antichrist această parte tăiată. An-tichristul se dezvoltă în legendă ca un imitator pervers al vieţii lui Christos. El este un adevărat *antimimon pneuma,* un spirit rău care imită, care îl urmăreşte oarecum pe Christos pas cu pas, aşa cum umbra urmează corpul. Acest aspect complementar al figurii mîntuitorului, care a apărut deja în "Noul Testament, posedă fără îndoială o importanţă deosebită. Efectiv, el a reţinut **atenţia încă de timpuriu.**

Dacă discernem în figura lui Christos o paralelă la manifestarea psihică a Sinelui, Antichristul îşi are corespondenţa în umbra Sinelui, în jumătatea obscură a totalităţii umane, pentru care nu putem arăta prea mult optimism. Experienţa ne arată că lumina şi umbra par să fie repartizate în proporţii egale în natura umană, aşa încît totalitatea psihică apare mai degrabă ca o lumină atenuată. Conceptul psihologic al Sinelui care, pe de o parte, se **deduce din cunoaşterea omului integral şi, pe de altă** parte, se **prezintă spontan în producţiile inconştientului ca o cua-**temitate **arhetipală cu ramificaţii constituite din antinomii interne, nu poate omite umbra** care **face parte din figura** luminoasă şi fără de care aceasta este lipsită de corp» şi deci de umanitate. Lumina şi umbra formează în Şinele empiric o unitate paradoxală. Dimpotrivă, în viziunea creştină, arhetipul este scindat în două jumătăţi disperat ireconciliabile, ceea ce conduce în final la un dualism metafizic, la o separare definitivă a împărăţiei cerurilor de lumea inflamată a damnării.

Pentru oricine adoptă o atitudine pozitivă vizavi de creştinism, problema Antichristului este o încercare dură. Manifestarea Adversarului semnifică fără îndoială contra-ofensiva diavolului provocată de încarnarea lui Dumnezeu. Diavolul şi-a primit încă de la începutul creştinismului figura sa de dublu al lui Christos şi, prin urmare, de Dumnezeu, în timp ce în Cartea lui Iov el mai era încă un fiu al lui Dumnezeu şi un reprezentant al lui Yahve[25]. Psihologic vorbind, cazul este clar: figura dogmatică a lui Christos este atît de sublimă şi de imaculată încît ea a întunecat tot restul; ea a devenit în fapt atît de unilaterală încît necesită cu orice preţ o completare psihică pentru a restabili echilibrul. Această opoziţie inevitabilă este cea care a condus deja, de timpuriu, la doctrina celor doi fii ai lui Dumnezeu dintre

care cel mai vîrstnic se numea Satanael[26]. Venirea lui Antichrist nu este o simplă predicţie profetică, ci o lege psihologică ineluctabilă care, deşi nu a fost cunosută de autorul epistolelor io-inice, 1-a condus la certitudinea enantiodromiei viitoare. lată de ce scria el ca şi cum ar fi conştientizat necesitatea internă a acestei transformări, deşi mai mult ca sigur că această idee trebuie să-i fi apărut ca o revelaţie divină . In realitate, orice diferenţiere superioară a imaginii lui Christos antrenează o întărire corepun-zătoare a complemetului inconştient, făcînd astfel să crească tensiunea dintre sus şi jos.

Cu aceste afirmaţii noi ne mişcăm din plin în cadrul psihologiei şi al simbolismului creştine, deşi nu s-a recunoscut niciodată că atitudinea creştină conţine o fatalitate care trebuie să o conducă la răsturnarea speranţei ei. şi aceasta, nu din cauza unor raţiuni fortuite inexplicabile, ci datorită unei legi psihologice. Idealul spiritualităţii dirijate spre înalt era destinat să se izbească

* Profeţia creştină a venirii Antichristului aminteşte de profeţiile hinduse în care epoca pe care o trăim noi azi este numită *epoca de fier* şi este pusă sub stăpinirea zeiţei Kali. Este vorba de distrugerea valorilor tradiţiei, de înlocuirea lor cu alte valori care nu au o fundamentare temeinică în *etosul divin.* Deci, nu este vorba atit de dominaţia răului privit în chip etic, moral, etc, cît mai ales de o derivă curioasă a conştiinţei umane care a pierdut, cumva, dreapta măsură în aprecierea faptelor vieţii şi a conduitelor care se impun. Problema trebuie transpusă în planul teoriei cunoaşterii, aşa încît putem vorbi, in acest sens, despre ignoranţă. în acelaşi context. Antichristul nu personifică neapărat aspectul obscur al Totalităţii divine, cît mai ales neputinţa omul., modern de a concepe "perfecţiunea", Totalitatea, în maniera ei -uk.v. '. Pe planul moral, această ignoranţă explică, de pildă, excesele caritabile din viaţa de zi cu zi, iar în viaţa popoarelor aşa-zisa discriminare rasială pozitivă. în planul psihologic, interior, al fiinţei, ea transpare din tendinţa individului de a ignora viaţa sa inconştientă, pentru a se cantona total în limi-^ ueţii sale conştiente. (N. Tr.)

de pasiunea materialistă total ataşată valorilor pămînteşt care vizează stăpînirea materiei şi aservirea universului. Această schimbare devine manifestă în epoca Renaşterii. Aceasă "re naştere" a fost interpretată ca însemnînd reînnoirea spiritului antic. Astăzi ştim că acesta din urmă era mai degrabă o ma-;că. Ceea ce renăştea atunci nu era spiritul antichităţii, ci cel al t vu-lui Mediu creştin care îmbrăţişase, transformîndu-se. ciudate tendinţe păgîne: el schimbase idealul ceresc cu cel tereştri' şi trecuse de la verticala stilului gotic la orizontala descoperirii globului pămîntesc şi a naturii. Dezvoltarea ulterioară care ;\ condus la Era luminilor şi la Revoluţia franceză a produs astăzi o situaţie generalizată, ce nu s-ar putea desemna altfel dîci; ca antichristică; ea verifică anticiparea, din perioada creştini*ătii primitive, privind "vremurile de pe urmă". Este ca şi cum. odată cu venirea lui Christos, opuşii mai înainte latenţi s-ar fi ra:u>;-festat, sau cum un pendul lansat cu putere dintr-o parte ar î executat acum mişcarea complementară din cealaltă parte. Copacul, se spune, nu poate creşte în cer dacă rădăcinile sale nu se înfi<* în infern. Dublul sens al mişcării rezidă în natura pendulului. Christos este fără pată; şi totuşi, la începutul vieţii sale publice, a avut loc întîlnirea sa cu Satan, Vrăjmaşul, care reprezintă con-'traponderea acestei tensiuni puternice, activată prin apariţia lui Christos . Ca şi lumina şi umbra, tot astfel se ataşează, în chip

Satan, aşa cum am mai arătat mai sus. nu este neapărat "dublul" lui Christos, "vrăjmaşul", aspectul obscur al Totalităţii. Psihologic vorbind, ni s-ar fi părut mai normal ca "dublura", care are un caracter **compensator,** să fi fost încarnată de o reprezentare feminină (ca în relaţia **anima-animus forjată** de Jung) sau animală. Faptul că Christosul dogmatic este **neprihănit poate** fi interpretat şi în alt sens: *el este o imagine a Totalităţii care include deopotrivă pozitivul şi negativul, în sensul că nu-i lipseşte nimic,* ***că este*** *ire-proşabilă,* în timp ce Satan reprezintă o deformare, o **-corupţie" a ordinii** divine.

inseparabil, al său *mysterium iniquitatis* de *sr>l justitiae.* ca şi un frate de uri alt frate, aşa cum au vrut-o Ebioniţii[27] şi Euheţii[28], Ambii se luptă pentru împărăţie, unul pentru cea a cerului, cela lalt pentru *principatus hujus mundi* (împărăţia acestei lumi), Auzim vorbindu-se despre o împărăţie "de o mie de ani" şi de venirea Antichristului, ca şi cum cei doi fraţi împărăteşti ar fi stabilit o împărţire a lumilor şi a timpurilor. întîlnirea cu Satan a trebuit să fie altceva decît o -pură întîmplare: ea este o verigă dintr-un lanţ.

La fel cum trebuie să ne amintim de zeii antici pentru a putea aprecia într-o manieră justă valoarea psihologică a arhetipului anima-animus, Christos este pentru noi analogia cea mai apropiată a Sinelui şi a semnificaţiei sale. Este vorba fireşte de o va loare colectivă care nu este recunoscută în chip arbitrar sau artificial, ci care posedă o realitate efectivă şi existînd în sine, şi care îşi produce efectele chiar dacă subiectul nu are cunoştinţă de ele. Fără îndoială că atributele lui Christos (^substanţialitatea cu Tatăl, coeternitate, filiaţie divină, partenogeneză, cruci ficare, Miel sacrificat între opuşi, etc.) ne fac să recunoaştem în el, incontestabil, o încarnare a Sinelui. Totuşi, considerat din punct de vedere psihologic, el nu corespunde decît uneia dintre jumătăţile arhetipului. Cealaltă jumătate se manifestă în Anti-christ. Ambii sînt simboluri creştine care au acelaşi sens ca şi Mîntuitorul crucificat între cei doi tîlhari. Acest mare simbol

La nivel cosmic, însă, Satan şi Christos pot trimite la concepţia despre *natura dublă a lui Dumnezeu* - la Dumnezeul iubitor şi la ce! distrugător -, care poate fi lămurită dacă avem în vedere o viziune asemănătoare prezentă în filozofia taoistă. Acolo se vorbeşte adeseori despre Cer (principiul absolut) ca manifestînd o alternanţă a tendinţelor polare yin-yang, tradusă în viaţa umană prin vremuri de prosperitate, armonie socială şi echilibru şi, respectiv, de declin moral şi social, de derută şi entropie pe toate planuiile. (N li)

vrea să spună ca de/\olian i şi difcrentieita lonstimtu coi . întotdeauna la o leciniodşteu* şi UMI amt nintatoart ,i opo/i i« < nu reprezintă nimu mai putui deut *mnificann mim* ,'i n suspendarea sa chinuitoare între otmşi inseparabili ' < u >u i acestea, aici nu avem de a face c u o t xtmctie totala a t-nlu minteri s-ar distiuee s.i'asul lonşmiitei ieea u> ai ,tvea i urmare o inconştienta t umpleţi Aboluea rehhva nu pi decît deciziile supremi 'i Ut me in u i i m ins< lulnleioi u>l de îndatoriri; aittel s[iu<- m m "UMU \ i a/un ex.sta im spt suferind care nu dtu U v i tiehi'n i i xiipum unei ^i(^ , chip necondiţionat (MU] PI i.1m 111 a < < este m u v 1 ,t superior în noi deuc (t .1 sj ni opun, De auei *t < K* b examinezi cu izriia s p t i ' i ^ p , , *) > < ^* ile pron Milm de viduaţie la lumi'i 'n i h *u-^* < ii OIM'I <■»!<■», j care depăşeşte cu inul. pci ii v ci şi jentn sinii.ii 1 li ni încercări indivichuiL di >i <ir>a.* iu s, îelui <. tr. - u (ii este lipsită de umbi 1 ^. \ ip i- 1 1

(Jauza acesi^i situaţii sk iv 1 1 ani .intat <it)a dou *Summum Bonum* Ireneu dt\! ra p< hmn dreptate Miipotnva gnosticilor greci ca luiiiina lat .lin or' trebuie sa ht blamata căci ea nu a putut ilumina şi umple .iu 1 mat ai ceea te era m lăuntrul ei (adică umbta «,1 vidul)' 1 ui 1 s a părut şocant şi blamabil faptul că am putea presupune în interiorul pleromeh un "vid fără formă şi obscur". Pentru creştin nici Dumnezeu şi nici Christos nu pot fi un paradox; ei trebuie să fie univoci, şi acest lucru este valabil încă şi azi. Nu s-a ştiut şi, aparent nu se ştie nici acum, cu cîteva excepţii aproape celebre, că hybrisul intelectului speculativ îi determinase deja pe antici să pretindă la o definire filozofică a lui Dumnezeu, prin care ei îl obligau

' Tocmai pentru că modelul Sinelui creştin, care este Christos, este lipsit de umbra morală necesară, ci este atît de greu de imitat. (N Tr *)*

cumva să tîe "binele suprem" *(Summum Bonuni).* l In teolog protestaţii a mers pin, la a declara chiar că: "Dumnezeu *nu poate* fi decit bun". Şi totuşi Yahve ar fi trebuit s,-1 instruiască mai bine în acest domeniu, dacă el însuşi nu a fost capabil să observe trufia sa intelectuală vizavi de atotputernicia şi libertatea divine. Uzurparea "binelui suprem'" are evident raţiuni care se situează cu mult în trecut (nu mă pot extinde aici asupra acestui fapt). Şi cu toate astea, ea a rămas fundamentul şi cauza ideii de *privat io boni* care neaga realitatea răului. Această idee apărea deja pe deplin formulată la Vasile cel Mare (330-379), la Denys Areopa-gitul (a doua '.nnătate a secolului I /), ca şi la Augustin.

Tatian (sec. al 11-lea) este primul reprezentant a ceea ce va deveni axioma: *"()mne bonum a Deo, omne malurn ab homine* atunci cînd declară: "Dumnezeu nu a făcut nimic rău; noi sîntem cei care atu născut nedreptatea'[1]". Această afirmaţie se întilneşte şi la Meliton din Sardes (sec. al 11-lea), în scrierea sa *Ad Autoly-cutn"*.

Vasile declară; "Tu nu trebuie să-1 priveşti pe Dumnezeu ca pe autorul existenţei răului, nici să-ţi imaginezi că răul posedă o substanţă proprie (i8iav OTrooraaiv toi) KaKOu eivai'). Căci răul nu există ca o fiinţă vie, iar noi nu putem aşeza sub ochii noştri esenţa lui substanţială (ouoiav evonoo tatov). Răul este privarea de bine [lipsa binelui]... Astfel, răul nu se bazează pe o existenţă proprie (ev *iSia imapţei),* ci se naşte din nutilarea (7rnpd)U0aiv sufletului"[1]. Prin urmare el nu este nici ne-născut, cum o cred paginii, cate egalează răul cu natura bună.,, nici chiar născut. Căci, dacă totul vine de la Dumnezeu, cum ar putea veni r,ul de la Bine?"[4].

Un alt pasaj lămureşte logica acestei afirmaţii. Vasile zice, în a doua hotnelie din *Hexameron.* "Este absolut nedrept să afirmăm c, răul îşi are originea în Dumnezeu, căci una din părţile opoziţiei nu poate ieşi din cealaltă. De fapt. viaţa nu naşte moartea, întunecimea nu este obîrşia luminii, boala nu este cea care creză sănătatea... Prin urmare, dacă (r,ul) nu este nici ne-născut, nici născut de Dumnezeu, de unde îşi are el natura sa? Căci, la urma urmei, nimeni nu poate nega că el există. Atunci ce vom spune noi? Că răul nu este o esenţă vie şi animată, ci o dispoziţie opusă virtuţii, provenind de la persoanele uşuratice în urma defectării lor în privinţa binelui... Fiecare trebuie să se considere ca au orul răului care se afră în el"[35]*.

Legea naturală care vrea ca atunci cînd spunem "sus" să ne reprezentam în acelaşi timp u "jos", s-a schimht într-o înlănţuire cauzală împinsă astfel spre absurd, căci este clar că întunericul nu naşte lumina, nici lumina întunericul. Totuşi ideea de bine şi rău constituie premiza judecăţii morale. Este un cuplu de opuşi logic echivalenţi, care formează, ca atare, o condiţie *sine qua non* a oricărui act de cunoaştere. Din punct de vedere empiric, nu putem spune nimic mai mult. La acest nivel trebuie

" Afirmaţiile lui Vasile pot fi interpretate şi altfel. Răul nu are o existenţă autonomă in şesul că el nu este o entitate vie, o creatură (duh, demon, etc.) care a fost produsă de Dumnezeu. Este aici, desigur, o idee revoluţionată pentru lumea antică înclinată să personifice răul şi să-1 proiecteze în afara individului. Chiar şi Biserica a procedat astfel atunci cînd a iniţiat ritualurile de exorcizare, Vasile insistă, pe bună dreptate, asupra faptului c, răul este o st,rv a sufletului, o "mutilare"care poate fi interpretată, psihanalitic, ca o re-fulare, De aceea, o dată în plus, răul nu este o creaţie a lui Dumnezeu ci un efect al acţiunii umane. Refularea, pentru a reveni pe tărîmul psihanalizei, nu este opera unei entităţi exterioare omului. Ea este creaţia omului în măsura în care *supraeul* noastru cultural nu ne-a picat din cer ci a fost impus din con-siderente legate de civilizaţia umană. Iată de ce omul este responsabil de "răul" din el, Jung nu sesizează aceste nuanţe şi insistă să ne asigure că Sfinţii Părinţi sîtit vinovaţi de disocierea Sinelui în creştinism. în realitate, gîndirea St". Vasile ai putea ti apreciată ca o anticipare curajoasă a viziunii psihanalizei cate, şi ea, neagă existenţa autonomă a răului. (N, Tr.)

să afirmăm că binele şi răul, ca jumătăţi coexistente ale unei judecăţi morale, nu provin una din alta, ci sînt prezente deopotrivă întotdeauna. Răul este, ca şi binele, o valoare umană, iar ■'oi sîntem autorii judecăţilor de valoare, dar numai într-o măsură restrînsă sîntem şi autorii stărilor de fapte supuse judecăţii morale. Aceste stări de fapte se numesc "bune" de către unii şi '"rele" de către alţii. Numai în cazurile cele mai importante există un consens aproape general. Dacă, împreună cu Vasile, îl considerăm pe om ca autorul răului, declarăm în acelaşi timp că el este şi autorul binelui . Totuşi, omul este înainte de toate autorul unei simple judecăţi; în raport cu faptul judecat, responsabilitatea sa nu este atît de uşor de stabilit. Ar trebui pentru aceasta să definim cu claritate întinderea liberului arbitru. Psihiatrul ştie ce sarcină extrem de dificilă reprezintă aceasta.

Din aceste motive, psihologul reculează în faţa afirmaţiilor metafizice, dar el trebuie să critice fundamentele umane admise de *privatio boni.* Atunci cînd Vasile afirmă, pe de o parte, că răul nu are o substanţă proprie, dar că provine dintr-o "mutilare a sufletului'', şi că, pe de altă parte, el este convins că răul există realmente, realitatea relativă a răului se fondează pe o reală "mutilare'" a sufletului, care trebuie să aibă şi ea o cauză reală. Dacă sufletul a fost creat bun la origine, el a fost într-adevăr corupt jji aceasta provine dintr-o cauză reală, chiar dacă aceasta nu a fost decît neglijenţă, indiferenţă şi frivolitate, ceea ce constituie sensul cuvîntului *rhathymia* . Dacă ceva este redus la un fapt psihologic trebuie să accentuez acest aspect el nu este redus nicidecum la zero, nu este abolit, ci transpus într-o realitate psihică mult mai uşor de constatat decît, de pildă, realitatea diavolului dogmatic care, după sursele autentice, nu a fost inventat de om, ci exista înaintea lui. Dacă, în ceea ce îl priveşte, diavolul a căzut în afara lui Dumnezeu din propria sa voinţă, aceasta demonstrează, pe de o parte, că răul exista în lume înaintea omului şi că acesta din urmă nu este singurul lui autor, iar_ pe de altă parte, că diavolul avea deja un suflet "mutilat'" pentru care trebuie să găsim o cauză responsabilă*. Viciul fundamentil al arguman.ului lui Vasile este petiţia de principiu care conduce la contradicţii insolubile. Se susţine la început că autonomia răului trebuie negată, chiar şi în faţa eternităţii diavolului afimată prin dogmă. Motivul exterior al acestei stări de fapt este, istoric, ameninţarea dualismului maniheist. Aceasta a apărut foarte clar în tratatul lui Titus de Bosta (circa 370), *Adversus Mttnichaeos*[36]. Autorul expune aici că, contrar dualismului maniheist, răul nu există sub raportul substanţei*.

loan Chrysostom (circa 344-407) foloseşte, în loc de ax,pi]oii; (privare, lipsă), expresia eKxpoîrr) tou KaA.oi3 (deviere, abatere în raport cu binele). El se exprimă astfel: "R,ul nu este nimic altceva decît o deviere de la bine, şi prin urmare răul este secundar în raport cu binele'"[7].

In .ensul arătat de mine mai sus, omul nu poate fi autorul binelui. Binele este creaţie divină, el este o ordine instituită de Creator, o ordine naturală a lucrurilor pe care omul o perturbează prin acţiunea sa necugetată. (N. Tr.)

Altfel spus, această cauză nu se află în afara omului, nu este rezultatul 'cţiunii unei entităţi autonome, a unui Diavol, de care,omul nu s-ar face răs-inzător. Jung nu sesizează această nuanţă. (N. Tr.)

Diavolul reprezintă mai degrabă o potenţialitate prezentă în creaţie, şi anume aceea de *a te abate* de la legitatea divină. Altfel spus, omul poate, prin proasta utilizare a libertăţii sale, să adopte o poziţie care s-a înstrăinat de ordinea naturală ("bună") prescrisă a creaţiei. Prin urmare, nu putem vorbi despre Diavol ca despre o fiinţă în "carne şi oase" care a tăcut şi a dres cutare lucru. (N. Tr.)

Afirmaţia este cît se poate de clară aici: răul nu are o existenţă substanţiala, el nu este o entitate autonomă. (N. Tr.)

Denys Areopagitul oferă, în cap. IV al tratatului său *Numele divine,* o explicaţie detaliată în privinţa răului. Răul, spune el, nu poate proveni din bine, căci, dacă ar proveni din bine, nu ar mai ti rău. intrucît tot ceea ce există provine din bine, totul este bun într-o măsură oarecare: "Răul nu există deloc", (TO 8e KCIKOV oim; ecmv.)

"Prin natura sa răul nu este un lucru şi el nu produce lucruri". Răul nu există deloc şi el nu este nici bine, nici producător de bine" (OVJK EOTI Ka66A.orj TO KCXKOV otite ctyaGov cure 6v saxiv). ■ I oate lucrurile, în măsura în care există, sînt bune şi provin din Bine; dar, în măsura în care sînt lipsite de bine, ele nu sînt nici bune, nici existente". Ceea ce nu există nu este în întregime rău. Ceea ce este absolut inexistent nu este nimic, dacă nu este înţeles cumva ca subzistînd în bine într-o modalitate extra-esenţială (Kaxd xo *vnepovoiov).* De unde binele - atît ca absolut existent, cît şi ca absolut inexistent - va ocupa un loc cu mult superior şi supraeminent *(noXkti)* npotepov \mepi5pîmevov), în timp ce r,ul nu este nici în ceea ce există, nici în ceea ce nu există (TO de KCXKOV oi)T£ ev tok, ouenv, ome ev toic, ufj OVJOIV[38]).

Aceste aserţiuni indică emfaza cu care a fost negată realitatea r,ului încă de timpuriu. Această stare de lucruri se află într-un raport intim, aşa cum am văzut, cu luarea de poziţie a Bisericii 111 faţa dualismului maniheist. Lucrul apare clar la Augustin. El scrie, în tratatul său împotriva maniheiştilor şi marcioniţilor: "Prin urmare, toate lucrurile sînt bune, pentru că unele sînt mai bune decît altele şi bunătatea celor inferioare sporeşte lauda celor mai bune [...] Privitor la cele zise rele, fie sînt defecte ale lucrurilor bune, care nu pot exista absolut nicăieri prin ele însele în afara lucrurilor bune [...] Chiar şi defectele aduc mărturie bunătăţii celor naturale. De fapt, ceea ce este rău în urma unui defect este evident bun prin natura sa. Căci defectul[1] este contra naturii, pentru că îi dăunează naturii: şi nu i-ar dăuna, dacă nu 1-ar micşora binele. *Deci râul nu este decit privarea de bine.* Şi prin urmare, el nu este nicăieri, dacă nu într-un bine oarecare [...] Aşadar, pot exista realităţi bune fără realităţi rele, aşa cum există şi Dumnezeu împreuna cu toate realităţile superioare cereşti; dar realităţile rele nu pot exista fără cele bune, dacă ele vatămă, ele micşorează binele; daca ele mai vătăma încă, este pentru că mai au încă un bine pe care îl pot micşora; şi dacă îl absorb în întregime, nu mai rămîne nimic natural pe care să-1 mai poată micşora; prin urmare, mi mai exista nici r,ul care sa strice, pentru că lipseşte natura al căţei bine 1 ar putea micşora, vătămîndu-1[39]".

Cartea sentinţelor extrase din Auguslin declară (CLXX.X VI» "Răul nu are substanţă[40], căci cet-.a ce nu ii aie pe Dumnezeu u« autor nu există; astfel, viciul complici nu este mnuc altceva decît dorinţa sau acţiunea unei voinţe dezordonate" . lat Au gustin spune în acelaşi sens: 'Renii nu este rău; dai dacă cineva foloseşte fierul pentru o crimă , acela este rău'

Aceste expuneri ale lui Denys Areopagilul şi Augustin araî, cu claritate că: răul nu are substanţa iu sine. nu există, căci el este o micşorare a binelui care posedă inti adevăr substanţă Răul este un *vitium,* un viciu, un defect, adică o proastă utilizare

* Găsim o paralelă interesantă a acestei observaţii iu taoism. Zhuang Zi, unul din corîfeii taoismului filozofic, arată ca *legea cerului* lace ca lucrurile create să iic aşa cum sînt eie de la nat ui , i ierul este tier, cu alic cuvinte, şi nu are nici o proprietate morală sau utilitară Dar lucrurile naturale sînt modificate de oameni în folosul lor. Fierul poate ii astfel transformat în unealtă de război şi folosit ca atare. Este ceea ce taotsmul numeşte *legea pămîntului.*-Aceste modificări aduse *naturii naturale* a cieaouilor şi lucrurilor constituie "corupţia'' sau •'răul" lor. Prin urmare, r,ul este într adevăr o mutilare a binelui. (V. în acest sens şi introducerea mea la cartea "Tao în aforisme". AROPA. 1997.) (N. "Ir.)

a lucrurilor în urma unei decizii incorecte a voinţei (de pildă, orbirea datorată unei dorinţe rele*). Thomas d'Aquino, mare doctor al Bisericii, spune referindu-se la citatul lui Areopagitul dat mai sus: "Una din părţile unui cuplu de opuşi este cunoscută pornind de la cealaltă, ca de pildă obscuritatea pornind de la lumină. Iată de ce (răspunsul la întrebarea) «Ce este răul?» trebuie să se deducă din natura binelui. Am spus mai sus că binele semnifică tot ceea ce este de dorit Prin urmare. întrucît toată natura îşi doreşte propria sa esenţă şi propria sa perfecţiune, este necesar să spunem că fiinţa şi perfecţiunea oricărei creaturi au nevoie de bine *(rationem boni).* Prin urmare, mi este cu putinţă ca răul să semnifice o fiinţă, o formă sau o nai ură oarecare. Iată de ce este necesar ca numele răului să semnifice absenţa bine lui[43]". "Răul nu este o fiinţă, în timp re hineie este o fiinţă[44]" "Faptul că orice agent operează îr vederea unei finalităţi decurge clar din faptul că orice agent tinde ^pre ceva definit. Or, lucrul spre care tinde orice agent în chip definit trebuie cu necesitate să-i convină acestui agent, pentru că acesta nu ar tinde spre el dacă nu ar avea o anumită legătură cu el Ceea ce îi convine unei fiinţe este bun pentru ea. Aşadar, orice agent acţionează in vederea unui bine[45]".

Sfîntul Thomas se referă la cuvintele lui Anstotel: "Un lucru este cu atît mai alb cu cît este amestecat mai puţin cu negru[40]" fără **a menţiona totodată** că propoziţia inversă: "Un lucru este cu atît mai negru cu cît este amestecat mai puţin cu alb" revendică **aceeaşi validitate şi** este echivalentul logic al primeia. Ar fi trebuit să se menţioneze şi faptul că nu numai obscuritatea este **cunoscută prin intermediul** luminii, dar şi lumina cu ajutorul ob=

* **în realitate, nu** dorinţa este rea ci faptul că ea ne "orbeşte", adică are ceva *excesiv,* **şi de aceea** nefiresc. în revedicările ei. (N Ir.)

scurităţii .

Dat fiindcă numai ceea ce acţionează este real, după Sfîntul Thomas numai binele este real, adică existent Totuşi, argumentarea sa presupune un bine care semnifică ceva de genul "satisfăcător, convenabil, adaptat, corespunzător" Prin urmare, ar trebui să traducem: "Omne agens agit propter bonum" prin: "Orice agent acţionează în vederea a ceea ce îi convine". Dar aceasta este, după cum ştim, tocmai ceea ce face diavolul. Şi el posedă un *appetibile* (lucru dezirabil) şi tinde, fără îndoială, spre pei fecţiunea nu în bine, ci în rău. Totuşi nu putem deduce de aici c tendinţa sa posedă natura binelui[1].

Rezultă de aici că este posibil să reprezentăm r,ul ca o di minuare a binelui, dar cu o asemenea logică am putea spun că: temperatura iernii arctice care ne îngheaţă nasul şi urecim.-nu diferă decît cu puţin de cea care există la ecuator. Dar, in rea litate, ea diferă cu 230° sub zero absolut. Toate lucrurile de pe pămînt sînt "calde" pentru că nici unul nu atinge, nici măcar pe aproape, zero absolut. Aşa cum lucrurile sînt mai mult sau mai puţin bune, iar frigul nu este decît o micşorare a caldului, şi răul nu este decît o micşorare a binelui. Argumentarea lui *privatio*

Acest lucru nu poate fi menţionat, aşa cum pretinde Jung, pentru că la Părinţii creştini lumina este axiomatică ca o reprezentare a binelui, adică a lui Dumnezeu. Ea a existat încă de la început, sau, mai precis, ea este singura care are substanţă. Obscuritatea, în acelaşi context simbolic, nu are o existenţă în sine şi depinde, prin urmare, de gradele de alterare ale luminii. (N. Tr.)

* Ba putem afirma aşa ceva: pentru că Diavolul acţionează şi el *în concordanţă* cu propria sa natură care, deşi este rea după opinia noastră, *este bună pentru el.* în măsura în care Diavolul nu devine înger, el îşi rămîse sieşi consecvent, adică naturii sale specifice. Prin urmare, "binele" înseamnă *a fi în acord cu propria ta natură naturală,* chiar dacă în ochii altora această "natură" are ceva suspect. (N. Tr.)

boni rămîne o petiţie de principiu eufemistică, chiar dacă răul este privit ca un. rău mai mic sau ca un efect cu carater finit şi limitat al lucrurilor create. Falsa concluzie decurge necesar din premiza: *Deus = Summum Bonum,* pentru că este imposibil ca binele perfect să fi creat răul. El a creat numai binele şi binele mai mic (pe care profanii l-ar numi "mai rău")[47]. Dat fiindcă, în ciuda unei călduri de 230° deasupra lui zero absolut totuşi noi îngheţăm ca vai de noi, există, de asemenea, oameni şi lucruri create, desigur, de Dumnezeu, care nu au decît un minimum de bine şi posedă aşadar un maximum de rău.

Fără îndoială că această tendinţă de a nega realitatea răului provine din maxima: *Omne bonum a Dea, omne malum ab homine.* Aceasta este în contradicţie cu adevărul care vrea ca cel care a creat caldul să fie, de asemenea, şi autorul frigului (sau *bonitas inferiorum:* bunătatea lucrurilor inferioare). Putem să-1 aprobăm pe Augustin că toate naturile sînt bune; dar ele nu sînt suficient de bune pentru ca răutatea lor să nu fie şi ea evidentă.

Ceea ce s-a petrecut şi se petrece în zilele noastre în cîmpurile de concentrare ale statelor dictatoriale nu poate fi calificat ca "lipsă accidentală de perfecţiune". Aceasta ar suna ca o ironie insultătoare.

Psihologia nu ştie ce sînt în sine binele şi răul; ea le cunoaşte numai ca judecăţi asupra unor relaţii: binele este ceea ce, dintr-un anumit punct de vedere, apare drept convenabil, acceptabil sau preţios; răul este opusul binelui. Cînd ceea ce numim bine este într-adevăr bine pentru noi, există de asemenea şi un rău care este şi el la fel de "real" pentru noi. Vedem că psihologia are de-a face cu o judecată mai mult sau mai puţin subiectivă, adică cu o opoziţie psihică care este inevitabilă într-o desemnare de relaţii de valoare: este bun ceea ce nu este rău şi este rău ceea ce nu este bun. Există lucruri care, dintr-un anumit punct de

vedere, sin! extrem de rele, adică periculoase. Există, de asemenea, şi în natura umană lucruri care sînt foarte periculoase şi, prin urmare, îi apar ca rele celui care este plasat în linia lor de tir. Nu are sens să înfrumuseţăm acest rău, căci nu am face-o decît din dorinţa de a ne proteja cu o falsă protecţie. Natura umană este capabilă de un rău infinit, iar faptele rele sînt la fel de reale ca şi cele bune, oricît de departe s-ar întinde domeniul experienţei umane, ceea ce vrea să zică că sufletul formulează involuntar judecata care discriminează. Numai inconştienţa nu cunoaşte binele şi răul. în interiorul domeniului xsiholoeic nu ştim, oricit am n de sinceri, ce preaomină în lume, r,ul sau binele. Ne mulţumim să sperăm că binele - adică ceea ce pare să ne convină. Nimeni nu ar îndrăzni să declare ce este bineie în mod general. Nici o viziune intuitivă a relativităţii şi fragilităţii judecăţii noastre morale nu ar putea să ne elibereze de aceste defecte, iar cei care îşi imaginează că sînt plasaţi dincolo de bine şi de tău sînt de obicei cei mai mari torţionari ai umanităţii, căci ei se contorsionează în chinul şi angoasa propriei lor frenezii.

Astăzi, ca şi întotdeauna, este extrem de important ca omul să nu omită să vadă primejdia răului care mocneşte în el. Această primejdie este, din nefericire, foarte reală, de aceea psihologia trebuie să insiste asupra realităţii răului şi să respingă orice definiţie cate l-ar privi ca insignifiant sau chiar ca inexistent. Psihologia este o ştiinţă experimentală care se ocupă de luc iui reale, la psiholog, eu nu am prin urmare nici o intenţie de a mă amesteca in metafizică şi nu am competenţa cerută pentru a o face. Eu nu trebuie să intru în polemică decît acolo unde metafizica impietează asupra experienţei pe care o interpretează în chip nejustificat empiric. Critica mea privitoare la *pnvatio boni* nu este valabilă decît din perspectiva experienţei psihologice. Din punct de vedere ştiinţific, *privatio boni* este, aşa cum

poate constata oricine, o petiţie de principiu, de unde, după cum ştim. nu putem scoate decît ce am introdus. Argumentele de acest gen nu-au nici o forţă de convingere. Dar faptul că ele sînt nu numai folosite dar şi crezute este pentru mine ceva de care nu mă pot descotorosi cu una cu două. De fapt, este o dovadă a existenţei unei tendinţe de a da, din principiu, prioritate "binelui", şi aceasta, cu toate mijloacele convenabile şi neconvenabile de care se dispune. Prin urmare, atunci cînd metafizica creştină se ataşează de *privatio boni,* ea exprimă tendinţa de a spori mereu binele şi de a micşora răul. *Privatio boni* poate fi, aşadar, un adevăr metafizic. Nu-mi voi da cu părerea în acest domeniu. Trebuie numai să susţin că, în domeniul experienţei noastre, albul şi negrul, lumina şi întunericul, binele şi răul sînt opuşi echivalenţi, aşa încît unul din termeni îl presupune întotdeauna pe celălalt.

Acest fapt elementar a fost deja apreciat cum se cuvine în *Homeliile clementine,* colecţie de scrieri creştine gnostice compuse pe la anul 150 după Christos[48]. Autorul lor compară binele şi răul cu mîna dreaptă şi mîna stîngă a lui Dumnezeu şi înfăţişează creaţia în general ca formată din syzygii, cupluri de opuşi. La fel elevul lui Bardesan, Marinus, vede binele ca luminos şi plasat la dreapta *{dexion)* şi răul ca obscur şi plasat la stînga *(aristeron)*[49]. Partea stîngă corespunde de asemenea femininului. Şi la Ireneu *(Adv. Haer.,* I, 30, 3), Sofia Prunikos s-a numit *Sinistra* (Stînga). Clement găseşte această manieră de a vedea perfect compatibilă cu ideea de unitate a lui Dumnezeu. Dacă ne-am închipui o imagine antropomorfică a lui Dumnezeu (orice imagine a **lui** Dumnezeu este mai mult **sau** mai puţin antropomorfică), **nu** am putea contrazice logica şi **naturalul** tezei clementine. în orice caz, această viziune, care este probabil mai veche cu două sute de ani decît citatul dat mai sus, dovedeşte că realitatea răului nu conduce nicidecum la un dualism maniheist şi că ea nu primejduieşte imaginea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, ea îi asigură unitatea, făcînd-o să treacă dincolo de distincţia problematică pe care o întîlnim în viziunea yahvistă şi creştină. Yahve. se ştie, nu este drept, iar nedreptatea nu este bună. Dumnezeul creştin, dimpotrivă, este *numai* bun. Fără îndoială că teologia clementină s-a forţat să întindă un pod peste această opoziţie, într-o modalitate conformă cu faptele psihologice.

Linia de gîndire a lui Clement merită aşadar să fie studiată mai îndeaproape. "Dumnezeu, zice el, a stabilit două împărăţii *(basileias)* şi două lumi *(aionas)* şi a decis să-i încredinţeze Răului *(Ponero)* actualul cosmos, pentru că el [răul] este mic şi trece repede . Dar el a promis să-i rezerve Binelui lumea viitoare, pentru că el este mare şi veşnic". Structura omului corespunde acestei diviziuni: corpul provine din femininul care are ca proprietate emoţia, în timp ce spiritul vine din masculinul uiruia ii corespunde elementul raţional'. Clement numeşte corpul şi spiritul "cele două triade[50]". Omul provine din "două amestecuri" *(phyramaton,* lit.: aluaturi), femininul şi masculinul, lată de ce îi sînt propuse şi două drumuri: cel al legii şi cel al absenţei legii. De fapt. s-au stabilit două împărăţii: "Una s-a numit cer. şi cealaltă, cea a celor care guvernează în prezent pămîntul[51]". "Una din cele două o violentează *(ekbiazetai)* pe

Ideea că universul poate fi succesiv în puterea binelui şi. respectiv, a r,ului, este prezentă şi în taoism. Acolo ea capătă expresia de *alternanţă a vidului şi plinului*, fenomen de care se face răspunzător Cerul (vezi şi nota *, p. 163). (N. Tr.)

Şi în taoism găsim o bipartiţie asemănătoare: corpul uman provine din elementul pămînt *(vin)* care este grosier, iar spiritul provine din elementul cer *(yang)* care este subtil. Aceste expresii nu vor să spună altceva decît că omul, ca orice altă creatură, este constituit din unirea elementelor polare *vin-yang.* (N. Tr.)

cealaltă''. "Altminteri, aceşti doi suverani *(hegemones)* sînt mîinile prompte" ale lui Dumnezeu, prin referire la Deuteronom, XXXII. 39 *("Ego occidam et vivere faciam":* "Eu ucid şi dau viaţă'"). El ucide cu mîna stingă şi eliberează cu mîna dreaptă. Aceste două principii "nu-şi au esenţa în afara lui Dumnezeu, şi nici nu există vreun alt principiu originar *(arche).* Ele nu au ieşit *(proeblethesan)* din Dumnezeu ca nişte animale *(zoo),* căci ele erau în acord cu el *(homodoxoi)".* "Din Dumnezeu au ieşit cele patru elemente [...] El este tatăl a toată substanţa *(ousias).* şi nu al cunoaşterii care a urmat amestecului (elementelor)[52]. Cînd ele au fost amestecate din afară, s-a născut din ele. ca un prunc, alegerea[5]^". Aceasta înseamnă că amestecul elementelor a dat naştere la inegalităţi semnitîcînd incertitudini şi. prin urmare, necesitînd decizii sau alegere [opţiune]. Cele patru elemente formează quadrupla substanţă a corpului *(tctragenes tou somatos ousia)* şi de asemenea a r,ului *{ton poncrou).* "Această substanţă. împărţită în genuri, a fost proiectată de Dumnezeu, dar ea a fost amestecată din afara ei însăşi, prin voinţa Creatorului *(ton probatontos).* pentru a produce, ca rezultat al combinării, alegerea *(proaicris)* care se veseleşte în rău".

Această frază trebuie să semnifice ceva de genul: substanţa quadrupla este eternă *(oitsa aci)* şi odraslă a lui Dumnezeu, dar tendinţa către rău *(he kaktyis khairousa proairesis)* a venit din afara amestecului dorit de Dumnezeu (Kaxd if|v tovj *Qeov* Boi3A.r)avv e^co xn, Kp,agi cruuPePr]KEv). Astfel răul nu a fost creat nici de Dumnezeu, nici de altcineva, nici proiectat în afara lui, nici ieşit din el. Petru, care s-a angajat în asemenea reflecţii, nu este deloc sigur că lucrurile s-au petrecut aşa.

Prin urmare, este ca şi cum, independent (şi fără să o ştie ?) de Dumnezeu, amestecul celor patru elemente ar fi căpătat o turnură rea, ceea ce este totuşi dificil de împăcat cu postulatul clementin al mîinilor opuse ale lui Dumnezeu care "se violentează" reciproc. Mai ales Petru, care conduce discuţia, ezită să-i atribuie Creatorului cauza răului.

Clement din Roma reprezintă un creştinism al lui Petru revelînd o clară amprentă rituală *{High Church)* şi trădează nu numai prin aceasta, dar şi prin doctrina dublului aspect al lui Dumnezeu, un raport strîns cu Biserica iudeo-creştină primitivă. Găseam în aceasta din urmă. prin mărturia lui Epiphanes, gîndirea ebionită că Dumnezeu a creat doi fii: cel mai în vîrst, Satan, şi cel mai tînăr Christos^. Fără îndoială că la acest lucru face aluzie Mihea, unul din interlocutorii dialogului, atunci cînd crede că binele şi r,ul, avînd aceeaşi obîrşie, trebuie că sînt fraţf \

în Apocalipsa (iudeo-creştmăj a *Ascensiunii lui haia,* elementul central este constituit de *viziunea* celor şapte ceruri în care a fost răpit profetul[y]. El ii vede mai întîi pe Sammael şi oştirea sa împotriva cărora s-a angajat "un mare război" pe firmament. îngerul îl conduce mai departe. în primul cer, şi acolo îl duce la un tron. *La dreapta acestuia se află îngerii care sînt mai frumoşi decît cei din partea stingă.* Cei din dreapta "cîntă pe *o singură* voce"; cei din stingă cînt, după cum *îi bate capul,* iar cîntecele lor nu sînt identice. In al doilea cer, îngerii sînt mai frumoşi decît în primul, şi nu există diferenţe între ei. La fel se întîmplă şi în cerurile superioare. Sammael mai exercită încă, în chip manifest, o înlluenţă remarcabilă asupra primului cer, în aşa fel încit îngerii din "stînga" sînt mai puţin frumoşi, iar cerurile inferioare mai puţin strălucitoare. Diavolul se află pe firmament, ca şi arhonţii gnostici, şi, împreună cu îngerii săi, el corespunde zeilor şi puterilor astrologice. Dat fiindcă atenuarea strălucirii ajunge pînă în sferele superioare, sfera sa se întretaie cu sfera Trinităţii a cărei lumină penetrează

la rîndu-i piuă în cerul cel mai de jos. Astfel este descrisă o imagine care reprezintă o corelare de opuşi, la fel ca mîna dreaptă şi mina stingă. Este remarcabil că această viziune, ca şi *Homeliile clementine,* aparţine erei pre-maniheiste în care nu apăruse reacţia de apărare împotriva concurenţei maniheismului, încă mai era posibil să descrii o poziţie simplă şi justă de tipul yin-yang, imagine mai aproape de adevăr decît cea a *privat io bani* şi, pe de altă parte, neaducînd nici o atingere monoteismului, cum este cazul cu yin-yang în reuniunea lor în Tao, termen pe care iezuiţii l-au tradus logic prin "'Dumnezeu". Este ca şi cum tocmai dualismul maniheist i-ar tî conştientizat pe Părinţii Bisericii de faptul că. fără a-şi da seama cu claritate, ei hrăniseră pînă atunci, mult şi bine, credinţa în substanţialitatea r,ului . Această viziune bruscă i-a condus fără îndoială ia primejdiile antropomorfismului, constînd în a admite că ceea ce nu poate concilia omul este deopotrivă de neconciliat şi pentru Dumnezeu. Această eroare a putut fi evitată de Biserica primitivă datorită gradului ei mai mare de inconştienţă.

Fără îndoială, am putea presupune că, în cercurile gnostice ale iudaismului sincretist, problema imaginii yahviste a lui Dumnezeu, pusă începînd cu Cartea lui Iov, a continuat să fie discutată, şi aceasta cu atît mai mult cu cît răspunsul creştin la această întrebare, adică opţiunea univocă pentru bunătatea Iui Dumnezeu[57], nu-i satisfăcea pe evreii conservatori. Este caracteristic în această privinţă că tocmai la evreii palestinieni a luat naştere doctrina celor doi fii opuşi ai lui Dumnezeu. în interiorul creştinismului, aceasta s-a perpetuat pînă la bogomili şi cathari; în iudaism, ea se continuă în speculaţia religioasă şi îşi va găsi

Jung continuă să confunde ideea de substanţialitate a răului, adică credinţa în răul autonomizat, cu concepţia dualistă care acceptă, formal, existenţa elementelor de umbră *Inpleroma.* (N. Tr.)

expresia durabilă în cele două părţi ale arborelui kabbalistic al şefi roiuri lor, în *Hessed* (Milă) şi *Din* (Judecată) Un savant rabin, M. Z. Werblowski, m a onorat cm faptul de a culege pentru mine o serie de afirmaţii din literatura ebraică cn privire la a ceasta problemă[58].

Rabinul Iosif spune: '-'Cuvintul ;<Si nimeni dintre voi să nu iasă din poarta casei sale pîna m /ом» (Ieşirea. XII. *?2⁰)* vrea să zică că dacă i se lasă mînă libera F.^terminatorului el nu mai distinge bunii de răi. Ba chiar el începe eu cei drepţi"'[60]. Apropo de Ieşire, XXXIII, 5: 'Daca numai şi o clipa aş sta intre voi. eu v-aş nimici", Midrasch declara- (Y.-,'>•., e vrea. să zică)- "Aş putea să mă mînii pe voi o clipă aşa că .(ns este. «Ascunde-te o clipă pînă ce trece mînia» si s:i vn nunu esc" Yahve atrage atenţia asupra mîniei sale necontrolate Atunci cînd în momen.tele de mînie divină este proferat un hks'em, el se împlineşte fan înconjur. Iată de ce Balaam era cel care cunoaşte gîndtsrile Prea-înaltului[61]", şi a fost solicitat de Bab.q să-1 blesteme pe Israel, acest vrăjmaş atît de pruneidios. Aceasta vrea să zică că el cunoştea momentul mîniei lui Yahve'"'

Iubirea şi mila lui Dumne/eu sint la *dreapta* sa, dreptatea şi judecata sînt la *stînga.* Astfel s-a /îs apropo de I Regi XXI! 10 ("Eu văd... toată oştirea cerului ţmîndu-se ia dreapta şi la sîtma sa"): "Există, oare, acolo sus o stingă s;i o dreaptă[0] Aceasta \ rea să însemne că intercesorn se află la dreapta şi acuzatorii la stînga°J". S-a zis apropo de Ieşire XV 6: ("Dreapta ta Doamne, este putere minunată, stînga ta. Doamne, zdrobeşte vrăjmaşul"): [k]Cînd Israel a făcut voia lui Dumnezeu» e! a făcut ca stînaa să devină dreapta; cînd e! nu a tăcut voinţa lui Dumnezeu, el însuşi a schimbat-o pe dreapta în stînga[6] " "Stînga lui Dumnezeu sfărîrnă în bucăţi: dreapta sa atrage ia el"'".

Aspectul primejdios al dreptăţii lui Dumnezeu a fost expus in

următoarele reflecţii: "Aşa grăit a Sfiutui, bîneeuvintat fie el: Dacă creez lumea cu milă, păcatele ei vor predomina: dacă o fac cu dreptate, oare cum ar mai supravieţui ea? Iată de ce o creez, eu dreptate şi milă. Fie ca ea să dureze!*[6]" Acest Midrasch spune apropo de *Facere* XVIII, 23 (rugăciunea lui Abialiam pentru Sodoma): (Abiaham vorbeşte); "Dacă vrei să ai lumea, să nu existe in ea o (aspră) dreptate. Dacă vrei să ai dreptatea, lumea nu va mai fi. Tu vrei să ţii ambele capete ale frînghiei şi să-1 ai şi pe unul şi pe celălalt, concomitent. Dacă nu cedezi un pic, lumea nu va supravieţui '".

Dumnezeu îl preferă pe păcătosul care se poc,ieşte decit pe drept şi îl protejează cu dreptatea sa, acoperindu-1 cu mina sa, ascun/.indul sub tronul său[68].

Apropo de Habacuc II, 3 ("Dacă (viziunea) se lasă aşteptată, aşteapt-o") Rabbi lonathan a zis: 'Dacă crezi: «Numai noi aşteptăm, LI nu aşteaptă», scris este: «Dumnezeu aşteaptă să vă miluiască» (Isaia. XXX, 18). Iar dacă aşteptăm şi noi, şi KL oaie ce să mai înipiedice (mîntuirea)? Dreptatea divină este cea care o împiedică[69]"'. în acelaşi sens trebuie înţeleasă şi rugăciunea lui Rabbi lonathan: "Fie vrerea ta să obseivi oprobiul nostru şi să contempli nimicnicia noastră. îmbraeă-ne in mila ta, acoperă ne cu puterea ta, înveşmîntează-te în iubire şi încinge te cu binecuvintare, şi fie ca bunătatea şi mîngîierea ta să stea înaintea ta[70]"'. Dumnezeu este pur şi simplu implorat să-şi amintească de atributele sale bune. Există o tradiţie după care Dumnezeu se roagă pe Sine; "Fie vrerea mea ca mila mea să precumpănească şi compasiunea mea să acopere celelalte atribute". Această tradiţie îşi găseşte confirmarea în următoarea poveste Aşa grăit-a Rabbinul Ismael, fiul lui Eîiseu: «luttai într-o zi în sfmta sfintelor pentru a aduce sacrificii de par fumuri; şi văzui acolo pe Actarie! Ya' Yahve Sabaoth[72] aşezat pe tronul său slăvit şi el

îmi zise: «Fiul meu Ismael, binecuvîntează-mă[1]» Iar eu i-am zis: «Stăpîne al lumilor, fie vrerea ta ca mila ta să precumpănească asupra mîniei şi ca milostivirea ta să acopere toate atributele şi ca să-i tratezi pe fiii tăi cu milostivire şi nu cu aspră dreptate». Şi el înclină capul spre mine ".

Nu este greu să vedem, în lumina acestor citate, efectul produs de imaginea divină contradictorie care era cea a lui Iov, Ea a fost un obiect al speculaţiei religioase în interiorul iudaismului şi 1-a influenţat, prin intermediul kabbalei, pe Iacob Boehme, la care întîlnim o ambivalenţă analoagă între iubirea lui Dumnezeu şi focul mîniei sale în care este ţinut prizonier Lu-cifer

în măsura în care psihologia nu esU nutili/ ^a nu putem deduce un dualism metafizic din u ti^Uii m ■ «>pi -.iii . ei hivak Mti care este opera ei, sau, dupj CAZ UU . pi .ui n «i 11 <u c t lucru[75]. Psihologia ştie că opuşii etl \ i'r i ut .n ^ \t<" condiţiilor inerente actului cunoaştem firavi i u MMH I[1] fi imposibile. Dar nu este absolut prubibi! i up Juneiii 't[1]' ^ strîns legat de actul cunoaşterii sa fir totd it? >i o propi ie*ate a obiectului. Este mai preferabil să gmdini ca mu înainte de toate, conştiinţa noastră este cea taie tiaseaza distincţiile lucrurilor, care le apreciază şi chiar le creaza acolo unde na este perceptibilă nici o distincţie.

Am insistat asupra doctrinei *privatio bom* pentru că ea este, într-un anumit sens, responsabilă de o concepţie optimistă a răului în natura umană şi de o concepţie foarte pesimistă despre sufletul omului. In contraparte, istoria creştinismului primitiv, cu o logică fără cusur, a plasat un Antichrist în faţa Christosului. Căci cum am putea vorbi de "sus" dacă nu ar exista un "jos", de "dreapta" dacă nu ar exita "stînga", de "bine" dacă nu ar exista "rău", şi dacă unul din ele nu ar fi la fel de real ca celălalt?* Dia-

O dată în plus: realitatea răului nu este negată: ceea ce se neagă este

voiul a intrat în lume ca o contraparte reală a lui Dumnezeu odată cu Christos, iar în cercurile iudeo-creştine Satan este privit, aşa cum am văzut, ca fratele mai vîrstnic al lui Christos.

Dar mai există şi un alt motiv care mă incită să pun în lumină *privatio borti:* deja la Vasile întîlnim tendinţa de a atribui concomitent răul şi caracterul de *me on* (ne-fiinţă) dispoziţiei *{dia-thesis)* sufletului. Dat fiindcă, după acest autor, răul îşi are obîrşia în uşurătatea umană şi, prin urmare, se datorează unei neglijenţe, el nu există de fapt decît ca o neatenţie psihologică, iar aceasta este într-atît o "cantitate neglijabilă" încît răul se dizolvă pur şi simplu ca un fum. Fără. îndoială că uşurătatea este un aspect al răului care trebuie luat în serios, dar este un element care pote fi eliminat printr-o schimbare de atitudine. Pur şi simplu am putea acţiona altfel, dacă am vrea. Condiţia psihologică este ceva atît de fugitiv şi cvasi-ireal încît tot ce se reduce la ea capătă un caracter de futilitate sau de eroare fortuită şi, din acest motiv, ea este minimalizată. Rămîne deschisă problema de a şti în ce măsură subestimarea modernă a sufletului s-a ivit din această prejudecată. Aceasta atîrn, cu atît mai greu cu cît sufletul este bănuit, astfel, ca fiind obîrşia răului. Fără îndoială că Părinţii Bisericii nu şi-au dat seama de puterea fatală pe care i-au atribuit-o astfel sufletului. Trebuie să fii absolut orb pentru a nu vedea rolul strivitor pe care 1-a jucat răul în lume . A fost necesară intervenţia personală a lui Dumnezeu pentru a elibera

materialitatea lui. autonomia în sensul de creatură, fie ea demon sau cine ştie ce altă fiinţă de sine stătătoare. Jung nu înţelege acest aspect şi, în consecinţă, îi impută "filozofiei ecleziastice" idei care nu îi aparţin. (N. Tr.)

Faptul că răul este o eroare psihică de mică anvergură nu înseamnă, automat, că efectele lui ar trebui să fie, şi ele, minore. Este suficient să ne gîndim la ceea ce a însemnat obsesia erorii elementare în dispozitivele super-sofisticate ale rachetelor balistice, pentru a înţelege că un holocaust la scară planetară s-ar fi putut declanşa dintr-o simplă neatenţie! (N. Tr.)

umanitatea de blestemul răului, căci fără această intervenţie omul s-ar fi pierdut. Dacă această gigantică putere a răului îi este **atribuită sufletului, nu poate rezulta decît o inflaţie** negativă, **adică o revendicare demonică a puterii inconştientului** şi, prin **urmare, o intensificare a acestuia din urmă*. Această** consecinţă inevitabilă este anticipată în figura Antichristului şi se reflec tează în evenimentele contemporane, caracteristice specificul*w* erei creştine a Peştilor, care se apropie de sfîrşit.

în **lumea reprezentărilor creştine,** Christos **figurează** fără doa< şi poate Şinele[76]. în calitatea sa de chintesenţă **a** individualităţi", el are ca atribute unicitatea şi **faptul** că nu a venit decît o singura dată. **Dat** fiind faptul că Şinele psihologic este un concept tran scendent, pentru că el exprimă totalitatea conţinuturilor con ştiente *şi* inconştiente, el **nu** poate fi descris decît în termenii antinomiei[77], ceea ce înseamnă că atributele menţionate mai sus ;re-buie să fie completate cu contrariile lor, pentru a caracteriza n chip corect faptul transcendental. Acest lucru se poate face cît >c poate de simplu sub forma următoarei cuaternităţi:

Venit o singură dată

Unic *Universal*

Etern

* **Nu vedem deloc cum o eroare psihologică trebuie să fie identificată** cu **"o revendicare demonică a puterii inconştientului". La urma urmei, inconştientul nu este echivalent cu psihicul luat în totalitatea lui. Probabil** ca **Jung atribuie inconştientului** o **valoare morală negativă şi, de aici, formula** lui **absolut nefericită. (N. Tr.)**

Formula de faţă nu exprimă numai Şinele psihologic, ci şi figura dogmatică a lui Christos. în calitatea sa de om istoric, Christos a apărut o singură dată; în calitate de Dumnezeu, el este universal şi etern. Şinele ca individualitate a apărut o singură dată în chip unic; dimpotrivă, ca simbol arhetipal, el este o imagine a lui Dumnezeu, şi, prin urmare, universal şi "etern" . Teologia îl desemnează pe Christos ca total bun şi spiritual; prin urmare, este necesar să se nască din cealaltă parte un element "rău" şi "htonian" sau "natural", care îl desemnează pe Anti-christ. De aici ia fiinţă o cuaternitate de opuşi care este unificată pe planul psihologic prin faptul că Şinele nu este doar "bun" şi "spiritual"; rezultă astfel că umbra acestuia este cu mult mai puţin neagră. De altfel, opuşii elementului "bun" şi "spiritual" nu mai sînt separaţi:

Bun

Spiritua *Material/htonian*

Rău

încă de timpuriu a fost recunoscut şi spus că omul Isus, fiul Măriei, este *principium individuationis.* După Hyppolit , Basi-lide[83] declara: "Isus a devenit premizele distincţiei speciilor *(phylokrinesis),* iar pătimirea n-a avut alt scop decît distingerea lucrurilor amestecate în specii. Astfel, zice el, filiaţia completă care fusese lăsată în urmă într-o stare de absenţă a formei *(amor-phid)* a trebuit să parvină la o distincţie de specii *(dein philo-krinethenai),* la fel cum Isus a fost supus la rîndul său la o asemenea distincţie *(pephvlokrinetai)".* în doctrina destul de complexă a lui Basilide, Dumnezeul "ne-existent" a născut o triplă filiaţie *(hyiotes):* primul "Fiu", a cărui natură este mai subtilă, rămîne sus alături de Tatăl; al doilea, a coborît un pic mai jos. datorită naturii sale mai grosiere *(pachyimerestera),* dar el păstrează "aripi, ca cele pe care i le-a dat sufletului Platon în *Phedru"*[84] . Cît îl priveşte pe al treilea Fiu, a cărui natură are nevoie de o purificare *(apokatharsis),* el a căzut jos în "lipsa de formă". Această filiaţie este. aşadar, datorită impurităţii sale, cea mai grosieră şi cea mai apăsătoare. Recunoaştem fără dificultate, în aceste trei emanări sau manifestări ale Dumnezeului neexistent, trihotomia spirit-suflet-corp *(pneumatikon-psychikon-sarkikon).* Spiritul este elementul cel mai subtil şi cel mai elevat; sufletul, în calitatea sa de *ligamentum spiritus et corporis* (liant dintre spirit şi corp) este mai grosier decît spiritul, dar are "aripi de vultur"[85] pentru a căra elementul greu spre regiunile superioare. Amîndoi sînt de natură subtilă şi, prin urmare, locuiesc, la fel ca eterul şi vulturul. în regiunea luminoasă sau în apropierea ei, în timp ce corpul, pentru că este greu, tenebros şi impur, este lipsit de lumină, dar conţine totuşi sămînţa divină a celei de-a treia filiaţii; totuşi, el se află *într-o stare inconştientă de absenţă a formei.* Această sămînţă este cumva trezită şi purificată de Isus, făcută aptă de ascensiune *(anadrome*')* tocmai mulţumită faptului că în Isus însuşi opuşii au fost diferenţiaţi (cu ocazia pătimirii, crucificării sau divizării în patru''). Isus es:e, deci, modelul trezirii celei de-a treia filiaţii, figură a

umanităţii rămase în obscuritate. El este *eso anthropos pneu-maîikos,* omul spiritual interior[88]. El este, de asemenea, un omolog perfect al trihotomiei: Isus fiul Măriei reprezintă omul încarnat; predecesorul său imediat este al doilea Christos, fiul arhon-telui superior din Hebdomadă, şi, în fine, prima sa prefigurare este Christosul, fiul arhontelui superior din Ogdoadă, demiurgul Yahve . Această trihotomie a figurii anthroposului corespunde aşadar, precis, pe de o parte, celor trei filiaţii ale Dumnezeului ne-existent şi, pe de altă parte, tripartiţiei naturii umane. Prin urmare, avem trei dihotomii:

I	II	III
l'rima **filiaţie**	**Christos din Ogdoadă**	**Spirit**
A doua filiaţie	**Christos din Hebdomadă**	**Suflet**
A treia filiaţie	Isus, fiul Măriei	Corp

ia sfera corpului greu şi obscur trebuie căutată *amorphia,* absenţa formei în care se găseşte a treia filiaţie. Aşa cum am indicat mai sus, ea pare să fie practic echivalentă cu "inconştienţa"*. G. Quispel a scos în relief conceptul de *agnosia* (= inconştienţă) la Epiphanes: ""Oxe ydp e^ap%f|<; 6 AuiOTtdTcop *amoq* ev eouncb Tiepieixe xd 7tdvta ovxa ev eauxcb ev dyvcocia..." (Aşa cum, la început, Autopator-ul [Tatăl al său însuşi] conţinea în el toate lucrurile care erau în el în stare de inconştienţă[9 +]...)

' Sau, mai degrabă, cu ideea de mobilitate plastică, de proteiform. Corpul nu are o formă constantă, el este permanent supus schimbărilor şi transformărilor la toate nivelurile de existenţă. (N. Tr.)

[+] *Agnozia* s-ar traduce mai degrabă prin ne-ştiinţă, ne-cunoaştere, ignoranţă, în sensul că lucrurile care se află în Autopator nu au cunoştinţă că se află în El. Aici nu este vorba de inconştienţă în sens psihologic, aşa cum sugerează Jung, ci de ceva ce ţine de cunoaştere sau de intenţie deliberată. Fragmentul citat din Epiphanes poate să însemne: la început toate lucrurile se aflau în starea lor naturală iară să o ştie (sau fără să o caute în mod deliberat). Reprezentări foarte asemănătoare găsim şi în taoismul filozofic, la autori ca Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi. etc. (N. Tr.)

El a subliniat şi termenul *anoeton,* la Hyppolit, care s-ar traduce cel mai bine prin "inconştient". *Amorphia* se raportează, la fel ca şi *agnosia* şi *anoeton,* la starea iniţială a lucrurilor, adică la potenţialitatea conţinuturi lor inconştiente pe care Basilide o de-fineşte, în chip frapant, ca sămînţă ne-existentă a universului, cu forme şi substanţă multiple (ov>κ 6v pTtepua *zov* κοouου Tro^uuopcpov ουοιι κcυ 7io>a)ot>aiov) ".

Această imagine a celei de-a treia filiaţii oferă o anumită analogie cu *filius philosophorum* medieval şi cu *filius Macro-cosmi,* care reprezintă de asemenea un suflet al lumii ce dormitează în materie[93]. Deja la Basilide, corpul capătă o importanţă specială şi neaşteptată, deoarece o treime din divinitate se bazează pe el şi pe materialitatea lui. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît o *numinozitate* considerabilă atribuită materiei, în care eu văd o anticipare a sensului "'mistic" al materiei care apare în alchimie şi - *last but nur least* - în ştiinţele naturii. Din punct de vedere psihologic, este foarte important că Isus reprezintă omologul celei de-a treia filiaţii şi că el este modelul şi trezitorul, pentru că, prin pătimirea lui, opuşii au fost separaţi în el devenind astfel conştienţi, în timp ce în omologul său, cea de-a treia filiaţie, ei rămîn inconştienţi atîta vreme cît se află în starea de absenţă a formei şi de indistincţie. Cu alte cuvinte. umanitatea inconştientă deţine o sămînţă corespunzătoare modelului lui Isus. La fel cum omul Isus nu a devenit conştient decît graţie luminii născute din Christosul superior care a separat în el naturile, lumina care emană din Isus trezeşte sămînţă din omul inconştient, permiţînd o distingere analoagă a opuşilor. Această modalitate de a vedea corespunde exact faptului psihologic că

imaginea arhetipală a Sinelui apare în vise, thiar dacă conştientul visătorului nu conţine nici o reprezentare de acest gen[94].

Nu vreau să închid acest capitol fără a formula cîteva consideraţii care mi se impun în faţa importanţei problematicii tratate aici. Punctul de vedere al unei psihologii care are ca obiect fenomenul psihic relevă lucruri dificil de sesizat şi adeseori greşit înţelese. Dacă revin prin urmare aici, asupra punctelor fundamentale, cu riscul de a mă repeta, este numai pentru a preveni falsele concepţii pe care le pot naşte expunerile mele precedente şi, în consecinţă, pentru a-1 scuti pe cititor de dificultăţi inutile.

Paralela pe care am trasa'.-o aici între Christos şi Sine nu are nimic altceva decît o semnificaţie psihologică, cam tot aşa cum cea cu peştele are un sens mitologic. Nu este vorba nicidecum de o intruziunea în domeniul metafizic, adică în cel al credinţei. Figurile lui Dumnezeu şi lui Christos, proiectate de către imaginaţia religioasă, sînt inevitabil antropomorfice şi trebuie să fie acceptate ca atare; aşadar, ele trebuie explicate ca toate celelalte simboluri. Tot aşa cum anticii credeau că au vorbit mai mult despre Christos cu ajutorul simbolului peştelui, alchimiştii aveau la rîndul lor sentimentul că au lămurit şi aprofundat imaginea lui Christos punînd-o în paralelă cu piatra; şi tot aşa cum simbolismul peştelui s-a spulberat cu timpul, la fel s-a întîmplat şi cu piatra filozofală. Totuşi, apropo de acest din urmă simbol, există afirmaţii care îl fac să apară într-o lumină deosebită, şi punînd un asemenea accent asupra pietrei încît ne-am putea întreba dacă, în definitiv, Christos nu a fost considerat ca un simbol al pietrei. Astfel, s-a trasat o dezvoltaie care, ci' aiutorul unor reprezentări iohanice şi pauliniene, îl face să intre pe Chriaios iu domeniul experienţei interioare imediate şi descoperă în >;1 o figură a omului total. între acest fapt şi dovada psihologică a existenţei unui anumit conţinut arhetipal, care posedă toate calităţile care caracterizează imaginea lui Christos sub trăsăturile sale antice şi medievale, s-a stabilit de la sine o legătură. Astfel, i se pune şi psihologiei moderne, ca şi alchimistului, următoarea întrebare: Şinele este oare un simbol al lui Christos sau Cristos este un simbol al Sinelui?

în prezentul studiu am îmbrăţişat al doilea element al alternativei. Am încercat să arăt cum imaginea tradiţională a lui Christos reuneşte în ea caracteristicile unui arhetip, care este cel al Sinelui. Planul şi metoda mea nu au vizat în principiu altceva decît, să zicem, efortul unui istoric al artei care caută să stabilească diferitele influenţe care au contribuit la formarea unei anumite imagini a lui Christos. Astfel se face că întîlnim conceptul de "arhetip" la fel de bine în istoria artei, ca şi în filologie şi in critica şi istoria textelor. Arhetipul psihologic se distinge însă prin faptul că el priveşte o stare de fapt psihică universală şi vie, ceea ce schimbă total natura lucrurilor. Sîntem tentaţi să acordăm o mai mare importanţă prezenţei vii şi imediate a arhetipului, decît ideii de Christos istoric. Aşa cum s-a mai spus, putem constata şi la alchimişti o înclinaţie de a acorda prioritate pietrei în raport Christos. Sînt departe de orice intenţie misionară şi. prin urmare, doresc să declar expres că nu este vorba aici de o profesiune de credinţă, ci de constatări ştiinţifice. Dacă înclinăm să vedem în arhetipul Sinelui agentul real, şi, prin urmare, în Christos. un simbol al Sinelui, trebuie să reţinem faptul că există o diferenţă esenţială între *perfecţiune* şi *totalitate:* i-maginea lui Christos este cvasi-perfectă (sau concepută ca atare), în timp ce arhetipul (atît cît ştim) semnifică *totalitatea,* dar este departe de perfecţiune*. Avem aici un paradox, o afir-

* "Perfecţiunea'" poate **exprima şi ea ideea de totalitate. în sensul a ceva** care este complet, căruia nu îi lipseşte nimic. Desigur că în **acest sens nu** în-

maţie care priveşte ceva indescriptibil şi transcendental. Realizarea efectivă a Sinelui, care trebuie să decurgă din recunoaşterea supremaţiei sale, conduce, prin urmare, la un conflict fundamental şi, mai precis, la o suspendare între opuşi, amintind de crucificarea lui Christos între tîlhari. Rezultatul ei trebuie sa fie o cvasi-totalitate. dar aceasta nu implică perfecţiunea, hlortul spre o *te/eiosis* (perfecţiune) este nu numai legitim dar constituie şi o proprietate înnăscută a omului, care este una din 'adacinile cele mai puternice ale civilizaţiei. Acest efort este atîî de intens incit el se schimbă într-o pătimire care atrage totul Sa :o 1 mdem în chip natural spre perfecţiune. într-o direcţie oare-.;ue Arhetipul, dimpotrivă, tşi găseşte perfecţiunea în totalitatea a. care este o *teleiosis* de al gen. Acolo unde domneşte el. vom i>. conform naturii sale arhaice, *constrlnşi* la totalitate, în pofkki oi'.unui etort conştient Cu siguranţă, individul trebuie să tindă spre perfecţiune ("Fiţi perfecţi aşa cum este şi Tatăl vostru din cer ! Mat., V, 48]), dar el trebuie să *sufere* şi contrariul intenţiei sale. pentru a-i da totalităţii ceea ce i se cuvine. (''Aşadar, aflu in nune această lege: cînd vreau să fac binele, răul este legat de nune- | Rom., vîl, 21]).

Această situaţie corespunde aproape pe deplin imaginii lui Christos: el este omul perfect şi, totodată, crucificatul. Ar fi dificil să imaginăm o imagine mai veridică a scopului efortului etic. In orice ca*, ideea Sinelui transcendental, care îi serveşte psihologiei ca ipoteză de lucru, nu va rivaliza cu ea, căci, deşi este un simbol, îi lipseşte caracterul de eveniment care este cel al revelaţiei istorice. Această idee s-a născut, ca şi ideea orientală de Atman sau de Tao, din recunoaşterea cel puţin parţială a faptului - care nu se bazează pe credinţă sau pe speculaţia me-

a o sugestie de natură morală. (Vezi şi notele mele la *Tao în aforisme* \. 1997.) (N. Tr.)

tafizică, ci pe experienţă - că inconştientul poate, în anumite condiţii, să producă spontan un simbol arhetipal al totalităţii. Trebuie să conchidem din aceasta că un arhetip de acest gen este universal prezent şi dotat cu o anumită numinozitate. In acest sens există efectiv nenumărate mărturii istorice, ca şi materiale modeme demonstrative furnizate de cazuri[95]. Figurările naive şi neinfluenţate de simbolism arată că i s-a asociat o semnificaţie centrală şi supremă, in virtutea faptului că el [arhetipul] constituie o *conjuncţia oppositorum* . Acest lucru nu poate fi înţeles, fireşte, decît ca un paradox, căci o unificare de opuşi nu poate fi concepută decît ca o abolire a acestora. Caracterul de paradox se referă ia toate faptele transcendentale, căci el exprimă în chip adecvat natura lor indescriptibilă.

Acolo uride domneşte arhetipul Sinelui, vedem cum apare inevitabil, ca o consecinţă psihologică, această stare conflictuală pe care o eyprimă simbolul creştin al crucificării, această stare acută de absenţă a mîntuirii care nu se sfuşeşte decît cu *consu-mmuJuni est* Recunoaştetea arhetipului nu eludează deci misterul creştin, ci crează, în chip necesar, condiţia psihologică fără de c-.'.;•■ CHIV "jr.Hit'iire,.." apare ca absurdă'. Această afirmaţie nu

'.'ung e:-î- (L ;v"uere că invţginea Christului crucificat şj neprihănit nu constituie o realitate istorică. Ea este o elaborare teologică ce urmăreşte scopuri etice şi morale. Dimpotrivă, ideea transcendentală a Sinelui, descoperită pe cale empirică de către psihologia abisală, ca şi paralele ei din filozofile orkntale. asumă o concreteţe manifestă în plus, ea este atestată şi de alte surse psiho-sociale ("neinfluenţate de simbolism"), de cazuistica psihiatrică, etc. (N. Ir.)

[+] Altfel spus, din punct de vedere psihologic, *mîntuirea* capătă o expresie concretă. Ea nu mai este legată de reprezentări obscure religioase sau de credinţe de mult depăşite. Mai mult chiar, ea nu este garantată de executarea unor performanţe de domeniul moralei şi eticii, aşa cum ne-a încredinţat creştinismul militant. (N. Tr.)

înseamnă deloc că îi luăm cuiva de pe umeri o greutate pe care nu era de presupus că avea să o poarte. Fiinţa '▪totală" ştie în ce măsură fiinţa umană îşi este sieşi insuportabilă. Aşadar, din punct de vedere creştin, nu ar trebui să i se obiecteze nimic, cel puţin după părerea mea, cuiva care se simte apăsat de sarcina realizării individuaţiei impusă de natură, ca şi a totalităţii, adică a integralităţii. Dacă procedează. în acest sens, într-o manieră conştientă şi intenţionată, el evită toate manifestările îndoielnice care decurg dintr-o individuaţie refulată. Altfel spus, dacă el îşi asumă de bună voie integralitatea, nu o va mai experimenta în chip negativ şi fără ştirea lui F.ste acelaşi lucru cu a spune că dacă cineva coboară într-un puţ adînc, ar fi de dorit să se angajeze în această acţiune ineonjuriniui-se de toate precauţiile necesare, decît să rişte să se arunce cu capul înainte.

Caracterul intolerabil al opuşilor în psihologia creştină provine din exacerbarea lor morală. Acest lucru ni se pare firesc, deşi istoric vorbind el corespunde moştenirii Vechiului Testament, adică dreptăţii care se conformează Legii [mozaice]. Această influenţă particulară lipseşte în chip frapant în Orient, în religiile filozofice ale Indiei şi Chinei. Prefer să nu evoc aici problema de a şti dacă această accentuare a opuşilor, care sporeşte suferinţa, corespunde sau nu unui grad superior de adevăr, ci doresc numai să-mi exprim dorinţa de a se examina, la lumina legilor noastre psihologice amintite mai sus, situaţia prezentă a lumii, care arată întreaga umanitatea dezbinată, ca niciodată, în două părţi aparent de neconciliat. Dacă un fapt interior nu este conştientizat, el ni se prezintă din exterior ca un eveniment al destinului. Altfel spus, dacă individul rămîne monolitic şi nu conştientizează opuşii săi interiori, este probabil ca universul să trebuiască să figureze conflictul şi să se scindeze în două părţi.

NOTELE AUTORULUI:

1 1 Ioan, II. 22.

[2] Afirmaţia Bisericii se reclamă mei eu din II Ihess II, 3 şi urm., unde se vorbeşte de apostazie, de dv0pco7to^ rn,^ dvouiac, [dtiaptiapj (omul anarhiei, omul iară lege) sau de vjux z^q djio/.cia (fiul pierzaniei) care trebuie să fie heraldul parusiei Domnului. Acest nelegiuit va lua locul lui Dumnezeu dar în final va fi ucis de Domnul Isus (prin suflul care iese din gura sa). El va face miracole KGIT ■evepvEiav iot) Saiava (cu puterea lui Satan) FI se va mani festa înainte de toate prin *minciună* şi *inylăcu'.ve-* Ca model s a invocat Da niel XI, 36 şi urm.

[3] Despre "cetate", vezi *Psihologie şi ulr-himte* tr rom , Teora. 1996.

[4] H Paoi^eia Toii 0eou evxo; uumv roxiv (împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" sau "printre voi".) "Ha nu vine cu senine exterioare *(cum observatioue)* incit să putem zice: este aici sau este acolo, pentru că ea este deopotrivă în interior ca şi pretutindeni". (I uca XVII 20 şi urm.) ''Fa na este din această lume (exterioară)". (Ioan. XVIII. i5) Analogia îmărăţiei lui Dumnezeu cu omul vine din parabola semănătorului. *Siniile Jactum est coelonini homini qui semiuavit,* etc." (împărăţia cerurilor este asemănătoare cu un om care a semănat, etc.) (Matei. XIII. 24 C'f de aesemenea XIII. 45; XVIII, 23; XXII, 2. etc.) Citim în papirusul din Ox\r\nch: "r| papiAcîa i<DV oupavcbv evioţ uucbv *ian* KCU OOTIC, dv eauiov ■yv'w caui|v eupnasi cauroOi; YveboeoSe" (împărăţia cerurilor este înăuntrul vostru şi cel care se va cunoaşte pe sine o va găsi. Cunoaşte-te pe tine însuţi, etc) t iienfell şi Hunt. AVir *Say-ingofJesus,* 1904. p. 15.

[5] Vezi expunerile mele despre Christos ca arhetip in *Symbolik des Geistes.* 1948, p. 379.

"Et haec imago censenda este Dei in hoiv.ine, qiiod eosdem motus et serisus habeat humanus animus, quos este Deus, licet nou tales quales Dens" (Adversus Marcionem, II, 14, col. 304).

[s] *In Lucam homilia,* VIII (col. 1820): *"Si considerent Dominum salvatorem imaginem esse indivisibilis dei. et videam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea specialiter imago este Dei, sed similitudinem imaginis prioris effecta est".* (Dacă consider că Dumnezeul Mîntuitor este imaginea Dumnezeului invizibil şi dacă văd că sufletul meu este făcut după imaginea creatorului pentru care el este imaginea imaginii: de fapt sufletul meu nu este chiar imaginea lui Dumnezeu, ci a primit asemănarea imaginii anterioare.)

[9] *De principiis,* 1, II, 8 *".salvatoris figura este substantiae vel subsistantiae Dei"* (Figura Mîntuitomlui care este substanţa sau subzistenţa lui Dumnezeu.) *In Genesim homilia,* I, 13: *"Quae est ergo alia imago Dei aa cuius imaginis similitudinem factus este homo, nisi salvator, qui este primogenitus onmis creaturae?"* (Aşadar, ce altă imagine a lui Dumnezeu după asemănarea imaginii căreia s-a făcut omul, dacă nu Mîntuitorul nostru care este primul născut dintre toate creaturile?) *Selecta in Genesim,* IX, 6: *"Imago autem Dei invisibilis salvator"* (Mîntuitorul este imaginea Dumnezeului invizibil.)

[10] *In Gen. Horn.,* I, 13; *"îs autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo nostre est, invizibilis et incorporalis, et incorruptus atque immortalis".* (Cel care a fost făcut după imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu este omul nostru interior, invizibil şi ne-corporal, incoruptibil şi nemuritor.)

[11] *De princip..* IV, 37,

[12] *Retractationes,* I, XXVI, (col 626); *"(Unigenitus)... tantummodo ima go ete, non ad imaginem",* [(Fiul unic) este însăşi imaginea, nu după imaginea.]

[13] *Enarrationes in Psalmos,* XI VIII, sermo II (col. 564): *"Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intelectus, ubi est mens, ubi ratio invetigandae veritatis... ibi habet Deus imaginem suam".* Vezi şi *Enarr In Ps* XLII, 6: *"Ergo intclligimus habere nos aliquit ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem".* (Noi înţelegem deci că avem ceva în care se află imaginea lui Dumnezeu, adică spiritu] şi raţiunea.) *Sermo* XC, 10 (col. 566): *"Veritas quaeritur in dei imagine".* (Adevărul locuieşte în imaginea lui Dumnezeu.) Dimpotrivă, *Liber de vera religione* declară: *"In interiore homim habitat veritas".* (Adevărul locuieşte în omul interior.) Vedem prin aceasta coincidenţa dintre *imago Dei* şi *interior homo.*

[14] *Enarr. In Ps.* LIV, 3 (col. 629): *"Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu "... "Ubi autem homo ad imagine deifactum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus".* (Iată de ce, preaiubite, noi trebuie să ne amintim că am fost făcuţi după imaginea lui Dumnezeu, dar nicăieri altundeva decît în inteligenţă... Acolo unde omul se ştie creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaşte că are în el mai mult decît li s-a dat

animalelor)

" 1 Coi-, XV, 47.

'" *In loannis evangeliimi,* tract LXXVHL [J]. ied (836), *(.hnstus rste Dens, anima r.ilionalis el cura".* (Christos este n,,mn /.eu. sutVi futinpai şi carne)

[17] *Sama* CC XXVII. 4 (col. I I 24): [J]Vfrţu,,, «,,-.HV^D *tot un, ,./>/,<.>* i (i/ ««m *homincm .minunii el corpus hominis E> si i l hj-.'J Mrupulosius* w.< W/rr c/in'i/ *jninijii; ci carnem habel el pecus"*

[18] *Knair in* As.. 1.1 V. I (col. 628)

'" *Contra Faustwn.* XXII, 38 (col 424) ^, ^.»»>, *et u H<<u F.:, le-v, Domino Jesu Christo in occulto ta or OccuHe 'J'-ippr atque in tu* in abs<~on Jitu secreta spirituali anima hutnuna inhaerei Verbe Dri. ut sint iln<: i» cârtit: unu".* (Căci sfînta Biserică este deopotrivă, în chip ascuns, soţia nomnului Nostru Isus Christos. De fapt. în chip voalat şi m irnetior, în taina spiritului-, sufletul omului se ataşează de venru! lui Dunuieitru, fiţrctru *că* să fie doi injr o singură carne.) Augustin se referă aici la l ph V 'i ţi unu ''Iota de te omul îi va părăsi pe tatăl său şi pe mama sa şi se "n mu cu soţin sa Această taină (uuon'ipiou, *sacramentum)* este mare, şi ,< spun in (aport cu Cfiristos şi cu Biserica".

[V)] Augustin. *De Trinitate,* XIV, 22: . *.Rufor mamim in novtrate mentis vesti ne, ut incipiul ii! a imago ab illo reforma* i a quo formata esf'* (Re for-tnaţi-vă in noutatea spiritului vostru pentru ca aceasta îinagine să înceap, să fie reformată de cel prin care ea a fost formata, i

[3] Trimit la prezentarea acestor date în: CU .'"ung "Simbolismul man-dalei' *Psihologie i alchimic.*

[I'] *- Psihologie si alchimie,* '"Simbolurile sin.elui'[1]

"' Cf. despre acest subiect, paragi,81 din *lion* , op cit.

"[4] heneu. *AJversus haereses,* II, V, I, aminteşte doctrina gnostică după care Christos (ca Logos demiurg), în momentul în care a creat funia Mamei sale, "a azvîrlit-o din pleroma, adică a separate de cunoaştere" De fapt, ▪ creaţia sa produs în afara pleromei, în *umbră* şi în vid. După doctrina lui Valentin *(Adv. Haer.* 1, 11. 1) Christos nu a ieşit din eonii pleromei, ci din mama situată în afara pleromei. Ea 1-a născut "cu o umbră" Dar el, "pentru că este bărbat", a tăiat umbra de la el şi s-a reîntors în pleroma (xai rouxov [Xpiotov] jisv OIΤE dppevu Cмархоvra d/ioKâ\(/avTa dcp'eauiou tr)v OKiâv âvaSpuueiv EIC io IlXf|pcou.a) în timp ce mama sa "a fost lăsată în urmă, în umbra şi vidul

substanţei pui'iiil<" puitiu < i m>it | i mim i i |j | / *im i* [i l] lumu uiteiKMit- (u pn\ts|e umbi i i n phm d -,*u*\>\ ' in H t k işj cum o ştim li t evupjliolu *tun* />s *hinus mu I* ni tul *u* eşti l lumi diavolul

(f Sdmt *Dn (a. sliili Si iun mi Vhi ! i I*

"S\inf >hk lipind Spiritul Mu m <p>ii< n

IlldeO Ci^ ti II L.IHISI el Şl silKlttlcl

Se ti un i H a n»ntionm de l pi «h uit *Hi, i* l \\\ I » î dt Mielul Pselliis *I\ I ,, n ni bus* m Musilc icin *In nu I" i* < i lanibUl i deins tem \^ v p t ou ni)

O m i, , > t i, l u, M, a'KW! ,n ,u , , l I, Det filhis/' i i i si tiv iXitiLntiiHii ti \vt<> tp i li m n oipositi mah datmoiu •> it i nit tnih ii / <t I ms din-id n { \'ub ît t un> ' d n icesti loi uiimii LC! ui i tic nu i I i i i '\iiu i l iu ni n i M n -.ale şi (a ^ i ti t>>. stt , / *un i* > i tu i i> ki n ih i Iai T Ini S i(t s| I li l Il Il i) C) i ,,IK (/ (' ^ ti l if> M (>o i i i î' IOI i i iu i ' ' ' / *m LI s\ui > n i s ui i i n i i ui pxuuh « < ! < , , c ' mii t , /, »u,,, >,i s ; admissti ti I I I MIIUL/UI / / < ' i'u ni /;<<'/ l iitiiiiiw <i i L / >> <./ (\coto* unde e\i>t<i c v t tai J >.x sti necesit şi muL ci.nti u > u n [| l nul de^ui^e iui c< hi u' pimannaie sau Ic supi < u ,i nitinU iu şi iu._i c i L\ISLI binele şi nul ui unul 'tind admis şi nm aK i iul buit ^i tdmiti deopotim <*i* Iun L) ((. i / *ini* C *Jstini* 1l ^) u i i m iu-.m tnnuMi elait-şi logice Oii -n ni st poate inipied ea si iluiie ui ab U i Pneul Iionunlt si Pim ipttwle coboiiud pina la puitele iele şi 11 d nom mpi n nu poseda ui lup ubstantial *inon Mibsm ii I . ; / h J n*) piteui adversa (*un* a/u < *sun t)* şi ei ele nu iu tosi m u îcK iu ales stiica de tautat- *{ ! • im aniilus)* din piopiie ituti*u**a HK l'nnupis* I Vili 4) Ongene es.t,, i *ou* tim sa l delnicasca pe Dumiu<.eu ^ i *Summum Bonuin* cel putui niiphui oi piui luniuie el aie mchnit a de i i îapi Ruilu substanţa si El se apropt i ui litiabil de conceptul a ik,ustinuu / *mult i> >m* atunci und declara (*t-iium n piu/ut >st malluin «.sst bon i.un* (rstt sigut ea a fi rau înseamnă i li lipsit de bme) Dat aceasta h ui este pitecdaia imediat de aceasta *kt l t LUIUHI U bono mm ulmd tst quuin tffui II inulo (\ i e* retrage din hui nu e,ie alteia deut a te îeilu î m ' u) (/A *PIIIK / in* II

I l un i / *h u i* II 1 (h i< ad Gi i I u)80 \ ii gindt tt ii mim *{Hiw>* > II *II i nh i Ou I* i 1 I 1M> MIJTIt / (*s, ,1 HI VIIHII* ii M *PG* Ifl cd P, *j »wtmc\ ,i* ,r/n/ i 18 20'n 1 'l'i

) f

I '/ / *> if sc c u< q i malul i s t r > > i, ti a naturain - < / i»; i s t noi >,u I < i bona 4c m , h*

nhi *luni natul*

DI umih> i / w *amplws tui t i ' (muiil mhil ne i LJUI. II > tiitui quando natua dtfi* IV i /)/ /(*vus QuatstiomimlX* nu rr(i<> In e r lai punctul lui de vt-deie *r n H mhilque sit quod noi, ub iHt H mu LI i'on est sed pmatio bont h* i •< s;/it *malo std malum non poiesi -i,h I, a fuerit bonum [/ Idecqi-laudumus quando dicimus malulm noi i itvra (ontrai mm reprehendimus*

jteniK Un \ug ist in i iri i *p't Oeniqut bonum potesi* <•(^ Vi»îi *nei poteci esse malum î>tanit iu itwis bonum naturain natur im sed \itium Quo est bonat* Deoarece Dumnezeu a creat toate

lucrurile hune aşa îneît nu există nimic să tiu ti fost creat de el, de unde vine răul? Răspuns: răul nu este o natură: *privarea de bine* [lipsa binelui) a căpătai acest nume. Binele poate fi fără rău. dar răul nu poate fi fără bine. şi nu r»oate exista rău acolo unde nu a existat bine. ... Prin urmare, atunci cînd zicem "bine", noi lăudăm natura; cînd spunem "r,u", noi blamăm, nu natura, ci defectul împotriva naturii bune.)

[40] *"Iniquiuis nulla âubstatitia est".* (Răul nu are o substanţă.) 1. c.

CCXXVIII (col. 2590) *"Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nullum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest.* (Există o natură în care nu există rău sau chiar în care nu poate exista
rău. Dimpotrivă, nu poate exista o natură în care să nu existe bine.) 1. c, CLX
(col. 2581 unh.r *i-*

CLXXVI, *"Nulla est substantia mali: quia quod auctorem Deum non habet, non est: ita vititim corruptionis nihil est aliud quam inordinatae vel desidehum vel actio voluntaris* ".

' *Sermones supposititii,* 1,3, col. 2287. *"Nonferrum est malum; sed cui ad facinus utitur f'erro, ipse malus est".*

[4] *Sunmia (heologwa,* 1. *quaest.* 48, 1. [44] L. c, 48, .}.

[4] *Summa contra Gmtiles,* 111, .V

[0] *Summa theologica,* 1, *quaest.* 48, 2.

[4] în decretele celui de-al IV-lea Conciliu din Latran, s-a zis: "*Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creaţi sunt boni sed ipsi per se facti sunt mali".* Denzinger, *Enchiridion symbolotum et definitionum,* p. 119.

[48] Harnack *(Istoria dogmelor,* trad. franc, 1932, p. 332) le stabileşte ca dată de apariţie începutul secolului al IV-lea şi crede că ele nu conţin "nici un izvor care să poată fi atribuit cu certitudine secolului al II-lea". El estimează că Islamul este mult superior acestei teologii. Yahve ca şi Alah sînt imagini spontane ale lui Dumnezeu, în timp ce în Homeliile clementine avem de-a face cu un spirit psiliologic pus pe cugetare. Aceasta nu înseamnă musai că am avea de-a face cu o dezintegrare a ideii de **Dumnezeu. Teama de** psihologie nu trebuie împinsă prea departe.

[4Q] *Dialogue d'Amantius* (editat de Sande **Bakhuysen, 1901, p. 119).**

[50] Vezi triadele funcţiilor în : Symbolik des Geistes, 1948, p. 53 şi urm. Triada feminină, adică somatică este formată din eniOuuia (dorinţă), 6pyf| (mînie) şi *\\m]* (mîhnite); cea masculină din X.ivyifTuoc (raţionare),

cunoaştere) şi cpoPoţ (teamă).

"' *Clementis Romani quae femntur Homiliae XX,* horn. XX, II.

r în loc de oiio-nq yvrouni; lectura oiiniţ, mi se pare că furnizează un sens ,.iai bun. Părintele de Lagarde *(Clementina, p.* 190) oferă în acest loc: *năcr\q* ouoiac... ouoT|ţ;yvwuT|c;.

5:1 *Homiliae XX.* XX, 3:Tnc ucto înv kpaoiv

"" *l'anarium,* I, p. 267.

""° *Clementis Horn. XX,* hom. XX, VIL Nu înt,lnim la Clement nici o urmă din această atitudine defensivă privitoare ia dualismul maniheist care îi caracterizează pe autorii creştini mai tîrzii Prin urmare, homeliile sale trebuie datate la începutul secolului al II-lea,, dacă nu mai devreme.

[11] Hennecke, *Neutestamentliche Apokrvphen,* p. 309 şi urm.

'[7] Marcu, X, 18; Matei, XIX, 17,

"[8] Scrisoare personală adresată autorului la 12 februarie 1950.

"' Textul care se referă la moartea primilor- născuţi egipteni,

"" *Talmudul din Babylon,* Tratat Baba Kama, 60

"' *Numerii,* XXIV. 16.

h? *l'almudul din Babylon.* Tratat Berakoth 7 a.

"" *Midnisch Tanchuma* Schemoth XVII

M Raschi.

"' Midrasch despre Cîntarea Citărilor, II 6.

'* *Ben'schitRabba.XU.* 15.

[67] L. c. XXXIX, 6.

M *Talmudul din Babylon,* Tratat Pesachim 119 şi Tratat Sanhedrin II, 103.

{VI L. c, Tratat Sanhedrin II. 97.

Ti L. c, Tratat Berakoth 16.

7I Aktariel este un tennen tehnic care se compune din ktr, Kether (coroană) şi FI numele lui Dumnezeu.

[2] Avem aici o acumulare de nume divine numinoase.

7i *Talmudul din Babylon,* Tratat Berakoth 7.

[4] *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang,* 16, 54, (p. 215). [75] Savantul meu prieten Victor White *(Dominican Studies,* voi. II, 1949, nr. 4. p. 391) crede că poate detecta în mine urmele maniheismului. Eu nu practic metafizica, în schimb o practică filozofia ecleziastică. Iată de ce trebuie să pun întrebarea: ce să facem cu eternitatea infernului, cu osînda şi cu diavolul? Teoretic aceste lucruri nu ar trebui să se bazeze pe nimic: atunci cum s-ar împăca aşa ceva cu dogma osîndei eterne? Dar dacă ele au totuşi o bază oarecare: ceea ce le susţine nu poate fi nicidecum un bine. Prin urmare, unde să fie oare pericolul dualismului? De altfel, criticul meu ar fi trebuit să ştie în ce măsură eu pun accentul pe unitatea Sinelui, acest arhetip central care reprezintă un *complexio oppositorum* prin excelenţă, şi că. prin urmare, nu inclin nici cit negru sub unghie spre dualism.

7i Mi s-a obiectat că Christos nu este un simbol valabil al Sinelui, ci doar un succedaneu înşelător al acestuia. Nu-mi pot însuşi acest punct de vedere decît dacă se raportează la o epocă mai recentă care este capabilă să utilizeze critica psihologică; dar nu este cazul dacă el pretinde să judece şi era pre-psihologică. Nu numai că Christos reprezenta totalitatea, dar el şi era această totalitate ca fenomen psihic.

[7] Tot aşa cum natura transcendentă a luminii nu poate fi exprimată decît prin imaginea corpusculilor *şi* undelor.

[8] Privitor la experienţa Sinelui, cf. *Psihologie şi alchimie* ("Mandalele in vise") şi *Dialectica eului şi inconştientului.*

[8] Basilide a trăit în secolul al doilea.

[8] *Elenchos,* VII, 27, 8 şi 12 (p. 207).

[8] L. c.,20, 10 (p. 199).

[8] L. c, 22, 15 (p. 200).

[8] întîlnim acelaşi cuvînt în celebrul pasaj al lui Zosim asupra craterului (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs,* III, LI. 8): dvd5pa(xe *in* TO yevoi; TO aov (...Reîntoarce-te la rasa ta).

[8] Trebuie să menţionez aici doctrina valentiniană despre *horos* la Ireneu *(Adv. Haer.,* 1, 2, 2 şi urm.). Horos este o "forţă'" sau un *numen* identic cu Christos sau cel puţin care emană din el. Horos (limită) [măsură] are ca si nonime: opoOnxi]^ (punătorul de limite). uETcryaiYEUţ (care conduce altundeva), Kap7ttarf|<; (emancipatorul). /arrpcoTnc (mîntuitorul), cruaupoţ (cruce). El ordonă şi întăreşte universul, aşa ca Cliristos. în timp ce Sofia "era fără formă şi tară figură ca embrion", "Christosul s-a milostivit de ea, a răstignit-o pe crucea sa şi î-a dat formă prin puterea sa", în aşa fel încît ea a izbutit măcar să se nască; el i-a mai dăruit şi un "presentiment al veşniciei". Textul face să reiasă o identitate a crucii cu *horos,* adică cu Christos, imagine reluată de Paulin din Nola:

"regnare deum super omnia Christum,
qui cruce dispensa per quattuor estima ligni

quattuor adtingit dimensum partibus orbem,
ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris ".

(Christosul stăpîneşte, Dumnezeu, peste toate lucrurile El care, pe crucea întinsă spre cele patru extremităţi ale lemnului Atinge lumea divizată în patru părţi, Pentru ca să aducă la viaţă noroadele de pretutindeni.) *(Carmina,* XIX, 639 şi urm., p. 140). Despre cruce ca "fulger" divin, vezi: *Gestaltungen des Unbewussten,* III, paragr. 533.

[88] Elenchos, VII, 27, 5 (p. 206).

[89] L. c, 26, 5 (p. 204).

[90] *Panarium,* XXXI, 5.

[92] L. c, VII, 21, 5 (p. 197). Quispel, "Notă despre Basilide" în *Vigiliae Christinae,* 1948,11,2.

[93] Despre natura psihologică a afirmaţiilor gnostice, vezi Quispel: *Philo und altchristliche Hâresie,* p. 432, unde îl citează pe Ireneu, *Adv. Haer.*, II, 4, 2: *"Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem el ignorantiam, sed non secundum localem sententiam "* (ceea ce spun ei despre interior şi exterior se raportează la cunoaştere şi la ignoranţă, dar nu la localizare).
Iată de ce trebuie să înţelegem ceea ce urmează ca o descriere a conţinuturilor inconştiente: *"In pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis... contineri ab inenerrabili magnitudine, velut in circulo centrum "* (Ceea ce, în pleroma sau în ceea ce este conţinut de către Tatăl, a fost făcut de către demiurg sau de către îngeri [...] este conţinut de către o mărime inexprimabilă, ca şi centrul într-un cerc). Modul în care vede Quispel proiecţia nu-i răpeşte nimic din realitatea sa unui conţinut psihic şi nu înseamnă că un fapt ar fi ireal pentru că nu poate fi calificat ca psihic.
Psihicul este realitate prin excelenţă.

[94] Cf. *Psihologie şi alchimie* ("Mandala") ca şi *Gestaltungen des Unbewussten.*

[95] Vezi în această privinţă *Gestaltungen des Unbewussten* şi în special ultimile două capitole.

CUPRINS:

Introducere 7
Psihologia abisală şi experienţa religioasă la C.GJung.................. .11

1 .Spiritul şi viaţa...47

2.Psihologia modernă şi "calea" taoistă 75

3.Despre înviere... ..90

4.Psihologia transferului şi alchimia. ..99

5.Christosul, un simbol al Sinelui....................156

într-un interviu acordat televiziunii BBC, în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeţi în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum ştiu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoieşte de existenţa lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existenţa Lui şi că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credinţa pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic şi nicidecum garanţia unei experienţe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *ştia* că Dumnezeu există, trebuie să înţelegem, aşadar, că "ştiinţa" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezenţa sacralităţii Lui i se va fi revelat în cursul experienţei sale de psiholog al profunzimilor.